Sinn und Grenze des aristotelischen Satzes: „Das Ganze ist vor dem Teil“

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

von

HANS SCHICKLING

aus Düsseldorf.

1936

VERLAG JOSEF KÖSEL & FRIEDRICH PUSTET / MÜNCHEN

Berichterstatter: Professor Dr. Siegfried Behn, Bonn

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Vorliegende Arbeit erscheint unter gleichem Titel als Buch im gleichen Verlag, und zwar als zweites Heft in der Schriftenreihe

„Beiträge zur Erziehungswissenschaft",

herausgegeben im Auftrage des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik, Münster i. W., von H. Brunnengräber, J. P. Steffes, P. Wust.

Den Deutschen Dominikanern
in Dankbarkeit gewidmet

INHALTS-VERZEICHNIS

Einleitung 1

Erster Abschnitt. Der Begriff „Ganzes“ 3

Erstes Kapitel. Der Begriff „Ganzes“ nach Aristoteles-Thomas 3

Zweites Kapitel. Der Begriff „Ganzes“ nach O. Spann 12

Zweiter Abschnitt. „Das Ganze ist vor dem Teil“; allgemeine Untersuchung des aristotelischen Satzes 15

Erstes Kapitel. Das aristotelische Axiom mit Bezug auf die Priorität der Erkenntnis 15

1. Die Priorität der Definition von „Ganzes“ und „Teil“ 15
2. Das begriffsbestimmende Ganze (totum definibile) und das Universale (totum universale) 16

Zweites Kapitel. Das aristotelische Axiom mit Bezug auf die Priorität des Werdens 20

Drittes Kapitel. Das aristotelische Axiom mit Bezug auf die Priorität des Seins bezw. der Natur 23

1. Die Priorität der Natur, verstanden als begriffliche Priorität 24
2. Die Priorität der Natur, verstanden als Priorität der Vollkommenheit 31
3. Die Priorität der Natur im Sinne O. Spanns . . . 44

Dritter Abschnitt. „Das Ganze ist vor dem Teil“; spezifische Anwendung des aristotelischen Satzes auf die Universums- und Gemeinschaftsidee 47

Erstes Kapitel. Die Universumsidee, mit besonderer Berücksichtigung der Stellung des Menschen innerhalb des Universums 49

Zweites Kapitel. Die Gemeinschaftsidee, mit besonderer Berücksichtigung des Problems: Der Mensch und die Gemeinschaft 60

Drittes Kapitel. Der Universalismus O. Spanns . . 72

Anmerkungen 79

Literaturverzeichnis 85

Einleitung.

Der aristotelische Satz „das Ganze ist vor dem Teil" ist heute vielfach zu einem Streitobjekt geworden. Der Grund dafür liegt in folgendem: Während einige gestützt auf diesen Satz eine universalistische und totalistische Gesellschaftslehre begründen, wie vor allem der Wiener Professor O. Spann und seine Schule, glauben andere die Bedeutung und Tragweite dieses Satzes für die Soziologie einschränken und abschwächen zu müssen, und das meistens aus einer leisen Furcht heraus, bei Überbetonung der Gemeinschaft könnten Eigenart und Eigenwert der Persönlichkeit allzusehr geschmälert werden.

Es wird deshalb notwendig und von Nutzen sein, den aristotelischen Satz einmal allseitig und grundlegend zu untersuchen, sowohl im allgemeinen als auch im besonderen. Diesem Zweck will vorliegende Arbeit dienen. Es soll im folgenden der aristotelische Satz zunächst einmal ganz allgemein auf seinen mannigfachen Sinn hin, den er ohne Zweifel haben kann, näher geprüft und seine Grenzen im einzelnen festgelegt werden, wobei man am besten, wie sich noch zeigen soll, die Begriffsanalyse von „Ganzes" und „Teil" als Ausgangspunkt nimmt. Nach dieser mehr allgemeinen Behandlung des aristotelischen Satzes wollen wir dann auch dessen spezifische Anwendung auf die Universums- und Gemeinschaftsidee untersuchen, mit besonderer Berücksichtigung der Frage dabei: wie steht der Mensch im Universum und in der Gemeinschaft? — das Problem „Der Mensch und das Universum" ist im Grunde dasselbe Problem wie „Der Mensch und die Gemeinschaft". Damit hätten wir den Inhalt dieser Arbeit kurz skizziert.

Was nun die Art der Behandlungsweise unseres Themas betrifft, so beabsichtigen wir die Beantwortung der hier aufgeworfenen Fragen nicht so sehr unter dem Gesichtswinkel der reinen aristotelischen Lehre, als vielmehr vom Standpunkt der aristotelischen und thomistischen Philosophie zugleich. Denn Thomas von Aquin dürfte unbestritten einer der besten Aristoteles-Kenner und -Interpreten sein, so daß man mit Recht hier auf ihn zurückgreift. Wir wissen, daß er nicht immer dem Buchstabensinn der aristotelischen Lehre anhängt, daß er in vielen Punkten, wie man sagt, Aristoteles „getauft" hat. Das eine auf jeden Fall steht fest, daß Thomas von Aquin dem Geiste nach, d. h. in Bezug auf seine philosophischen Grundanschauungen und seine ganze Art philosophischen Denkens, ein echter Aristoteliker

ist, und das dürfte doch wohl die vollkommenste Form der Treue eines Schülers gegen seinen Meister sein. Schließlich kommt es ja auch nicht darauf an, „zu wissen, was der oder jener gedacht hat, sondern welches der wahre Sachverhalt ist" (quid est veritas rei) [1]. In diesem Sinne ist selbst die von so vielen geschätzte thomistische Philosophie kein Grenzstein — was dem Geiste des Aquinaten durchaus widersprechen würde —, sondern nur Wegweiser und „Leuchtturm".

Aus letztgenanntem Grunde sei es auch gerechtfertigt, daß wir, trotz wesentlicher Beschränkung auf den aristotelisch-thomistischen Standpunkt, gelegentlich im Rahmen dieser Arbeit auch auf die Lehre O. Spanns zu sprechen kommen, um diese zur aristotelisch-thomistischen Philosophie in Parallele zu stellen und auf die Anknüpfungspunkte beider Systeme hinzuweisen — welche Anknüpfungspunkte nach unserer Meinung unzweifelhaft bestehen dürften. Durch diese gelegentlichen Gegenüberstellungen — das bemerken wir ausdrücklich — soll aber keineswegs ein endgültiges Urteil über das Verhältnis der Spann'schen Lehre zur Scholastik abgegeben sein. Diesbezüglich verweisen wir auf das Untersuchungsergebnis einer neueren Innsbrucker Dissertation von Dr. Karl Pawek, welche Arbeit sowohl von O. Spann als auch von der Innsbrucker theologischen Fakultät gutgeheißen wurde [2].

Das Problem „das Ganze ist vor dem Teil" wird auch erziehungswissenschaftlich in der heutigen Pädagogik sehr ernsthaft erörtert. Deshalb hat die vorliegende Arbeit wenigstens prinzipielle Bedeutung auch für die Pädagogik und erscheint mit Rücksicht darauf innerhalb der vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik, Münster i. W., herausgegebenen Schriftenreihe „Beiträge zur Erziehungswissenschaft".

Erster Abschnitt.

DER BEGRIFF „GANZES".

Der grundlegende Text des aristotelischen Satzes „das Ganze ist vor dem Teil", von welchem Text aus zumeist der Streit der Philosophen anhebt, steht in der aristotelischen „Politik", I. Buch, 2. Kapitel. Er lautet wie folgt: „Darum ist denn auch der Staat der Natur nach früher als die Familie und als der einzelne Mensch, weil *das Ganze früher sein muß als der Teil*" (τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους) [1]).

Man sieht, dieses Prinzip steht in Zusammenhang mit der aristotelischen Staatsauffassung und hat diesbezüglich seine besondere Bedeutung. Ohne darauf vorerst näher eingehen zu wollen, werden wir, wie schon einleitend gesagt, den Satz „das Ganze ist vor dem Teil" zunächst ganz allgemein im Sinne der aristotelisch-thomistischen Philosophie behandeln, um dann später auch auf dessen Bedeutung für die Soziologie zurückzukommen.

Eine allgemeine Behandlung des aristotelischen Grundsatzes setzt voraus, daß wir uns vorerst einmal über die Begriffe „Ganzes" und „Teil" Rechenschaft geben. Denn über das Verhältnis von „Ganzes" und „Teil" läßt sich wohl kaum etwas aussagen, wenn ihre Begriffe nicht klar erkannt sind. Zu diesem Zwecke sei der allgemeinen Untersuchung des aristotelischen Axioms eine Begriffsanalyse von „Ganzes" und „Teil" vorausgeschickt.

Es liegt auf der Hand, daß „Ganzes" und „Teil" korrelative Begriffe sind, d. h. Begriffe, die sich wechselseitig bedingen, einschließen und erklären, wie auch die Begriffe Vater und Sohn, Eltern und Kind. Totum (dicitur) per relationem ad partes [2]). Unter diesen Umständen dürfte es genügen, wenn wir nur den Begriff „Ganzes" analysieren; denn dadurch wird zugleich das Wesentliche über den Begriff „Teil" mitgesagt werden.

Erstes Kapitel.

Der Begriff „Ganzes" nach Aristoteles-Thomas.

Der Begriff „Ganzes" wird in mannigfachem Sinn und in den verschiedensten Bedeutungen angewandt. Ganz nennen wir z. B. ein Kompositum, den Menschen, das Tier, die Pflanze usw. Ganz sind die Zweckgegenstände, die Maschine, die Uhr, das Haus usw. Auch Kunstgegenstände stellen ein Ganzes dar, das Standbild, das Ge-

mälde, das Musikstück, das Kunstbauwerk usw. Weiter reden wir von einem ganzen Menschen im Sinne einer harmonischen Entfaltung aller seiner Seelenkräfte, wir mögen das im psychologischen oder mehr ethischen Sinn verstehen. Auch ist die Gemeinschaft ein Ganzes, die Familie, der Staat usw. Endlich sei auch das Universum als Ganzheit erwähnt.

Aus dieser etwas schematischen Aufzählung, die nur den Zweck hat, uns mit unserem konkreten Gegenstand in etwa vertraut zu machen, geht klar und eindeutig hervor, daß der Begriff „Ganzes" nicht univok, sondern analog ist. Deshalb ist er — allerdings nur in einem eingeschränkten Sinn — ein *transzendentaler* Begriff, d. h. ein Begriff, der in den verschiedensten Kategorien des Seins Anwendung findet, bei der Substanz und dem Akzidens, bei Qantitäten und Qualitäten usw., und der deshalb nicht selbst in eine Kategorie eingeschlossen sein kann, sondern darüber steht, sie transzendiert (transcendentale).

Wir sagten aber, der Begriff „Ganzes" sei *nur in einem eingeschränkten Sinn* ein transzendentaler Begriff. Wir müssen diese Abgrenzung machen, um Unklarheiten zu vermeiden. Wenn wir nämlich das Ganze ein Transzendentale nennen, kann leicht die Frage auftauchen, warum wird es denn nicht zu den eigentlichen fünf von der Scholastik aufgezählten Transzendentalien (ens, unum etc.) gerechnet? — Der Grund ist folgender: Die Transzendentalität des Ganzheitsbegriffes ist beschränkt auf das *kreatürliche* Sein, denn nur dieses kann Teile haben, wie es das Ganze erfordert. Die Reichweite der eigentlichen Transzendentalien aber geht über das kreatürliche Sein hinaus und umfaßt das Sein als Sein. Sie können also von jedem Sein, ob geschaffen oder ungeschaffen, ausgesagt werden. Dadurch unterscheidet sich das Ganze von ihnen. Wenn man trotzdem bisweilen in der Scholastik den Begriff „Ganzes" auf Gott, der doch absolut einfach (simplex) und ohne Teile ist, angewandt findet, so ist das nur möglich, indem unser allzu schwacher Menschenverstand in Gott — wenn auch bloß gedankliche — Unterscheidungen hineinträgt.

Aus der Transzendentalität des Begriffes „Ganzheit" folgt nun für unsere gleich zu gebende Begriffserklärung von „Ganzes" etwas sehr Wichtiges. Wie die eigentlichen fünf Transzendentalien der Scholastik nicht im strengen Sinn des Wortes, d. h. nach Art von Gattung und arteigener Unterscheidung (genus et differentia spezifica) definiert werden können, weil sie letzte Begriffe sind, die keinen höheren Begriff über sich haben, durch den sie erklärt werden könnten, so ist auch „Ganzes" ein letzter, d. h. streng logisch unbestimmbarer Begriff, von dem sich also eine eigentliche Definition garnicht aufstellen läßt. Alles, was man diesbezüglich zu geben vermag, sind

mehr oder weniger vollkommene Umschreibungen des hier vorliegenden Sachverhaltes.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir nun zur eigentlichen *Begriffserklärung von „Ganzes"* übergehen. Zugrunde legen wir hier die aristotelische Bestimmung von „Ganzes" im V. Buch, 26. Kapitel der „Metaphysik". Hier lesen wir: ὅλον λέγεται οὗ τε μηδὲν ἄπεστι μέρος ἐξ ὧν λέγεται ὅλον φύσει, καὶ τὸ περιέχον τὰ περιεχόμενα ὥστε ἕν τι εἶναι ἐκεῖνα — „Ganzes heißt etwas, dem keines von den Teilen fehlt, auf Grund derer es naturgemäß ein Ganzes genannt wird, und das das von ihm Umfaßte so umfaßt, daß es Eines ist" [3]).

Zur Erklärung folgendes: Voraussetzung für jedes Ganze ist, daß es Teile hat. Totum (est) quod dividitur in partes [4]); totum dicitur, quod habet partes [5]); posito toto necesse est poni partem [6]). Von diesen Teilen wird nun in obiger Begriffserklärung ein Doppeltes verlangt, damit „Ganzes" sei: erstens die Integrität der Teile, d. h. ihre Vollzähligkeit, und zweitens die Einheit dieser Teile.

Nach Aristoteles ist das *erste* Wesensmerkmal der Ganzheit, wie gesagt, die *Integrität der Teile,* die Vollzähligkeit der Glieder. „Ganzes heißt etwas", sagt die Definition, „dem keines von den Teilen fehlt, auf Grund derer es naturgemäß ein Ganzes genannt wird..." Zu einem Ganzen ist also erforderlich das Vorhandensein aller seiner Teile. „Naturgemäß" hat jede Ganzheit ihre bestimmten, arteigenen Teile. Die eine Ganzheit hat „naturgemäß" diese, die andere Ganzheit „naturgemäß" jene Teile, so daß die Vollzähligkeit der Teile verschieden bestimmt wird je nach der Natur der Ganzheit. Anders sind die Teile des Menschen, wenn wir seine Wesensganzheit, anders, wenn wir seine integrale Ganzheit meinen.

Das *zweite* Wesensmerkmal der Ganzheit ist die *Einheit,* in der Definition ausgedrückt durch die Worte: „ ... und das das von ihm Umfaßte so umfaßt, daß es Eines ist." Dieses ist nun, wie Aristoteles in direktem Anschluß an die Definition sagt, in doppelter Weise möglich: ... ἢ γὰρ ὡς ἕκαστον ἕν, ἢ ὡς ἐκ τούτων τὸ ἕν [7]) — 1. entweder so, daß der Teil, der vom Ganzen umfaßt wird, das Ganze selbst wieder ganz in sich enthält, wie das von jedem Teil eines universalen Begriffes gilt, etwa von dem Begriff „Lebewesen", der ganz von jedem seiner Teile ausgesagt wird, von Pflanze, Tier und Mensch; — 2. oder auch so, daß aus der Einheit der Teile erst das Ganze wird, weil nicht jeder Teil jenes Ganze enthält. So wird aus den Wesensteilen das Wesensganze; aus den integralen Teilen das integrierende Ganze; aus den Bestandteilen eines Begriffes das begriffliche Ganze usw.

Bevor wir unsere Erörterungen über den Ganzheitsbegriff fortsetzen, wollen wir der Übersicht halber die einzelnen Ganzheiten systematisch zu ordnen versuchen [8]). Die Einteilung von „Ganzes"

wird dazu beitragen können, das Verständnis der noch folgenden Ausführungen zu erleichtern.

Vorab unterscheiden wir grundlegend das potentielle Ganze *(totum potentiale)* von dem integralen Ganzen im weiteren Sinn *(totum integrale latiore sensu)*.

Das *potentielle* Ganze [9]), auch logisches Ganzes oder Universale genannt, ist solcherart, daß es ganz in jedem Teil ist (ὡς ἕκαστον ἕν) [10]). So sind die Arten (Stein, Pflanze Tier, Mensch) Teile der Gattung (Körper), da ganz in jedem Teil der Art die ganze Gattung enthalten ist.

Das *integrale Ganze im weiteren Sinn* [11]) umfaßt alles das, was erst in der Einheit der Teile das Ganze ausmacht, weil nicht jeder Teil jenes Ganze enthält (ὡς ἐκ τούτων τὸ ἕν) [10]). Wir teilen es wieder doppelt ein: in das Begriffsganze *(totum definibile)* und in das reale Ganze *(totum reale)*; ersteres in der Erkenntnisordnung, letzteres in der konkret-gegenständlichen Ordnung.

Das *Begriffsganze* ist jenes Ganze, das sich aus den einzelnen Begriffsteilen eines Dinges zusammensetzt. Es gibt eine zweifache Art, ein Ding begrifflich zu bestimmen, entweder physisch oder auch metaphysisch. Die physische Begriffsbestimmung eines Dinges geschieht z. B. bei den Substanzen durch die physischen Wesensbestandteile, durch Materie und Form. Diese Teile existieren als in der Naturwirklichkeit voneinander verschiedene. So besteht der Mensch aus Leib und Seele. — Die metaphysische Begriffsbestimmung vollzieht sich auf Grund der metaphysischen Bestandteile eines Dinges, und zwar durch Gattung und arteigene Unterscheidung (genus et differentia specifica). Beispiel: der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen (animal rationale). Diese Teile existieren natürlich nicht als in der Naturwirklichkeit verschiedene. (Man achte auf den Unterschied des potentiellen Ganzen (Universale) von dem begrifflich-metaphysischen Ganzen. Bei dem potentiellen Ganzen ist die Gattung das Ganze und die Art Teil dieses Ganzen. Bei dem begrifflich-metaphysischen Ganzen aber ist umgekehrt die Gattung Teil des Begriffes) [12]). — Im übrigen fügt sich auch alles andere, was nicht gerade durch Materie und Form oder durch Gattung und Differenz bestimmt werden kann, durch die Bestandteile seines Begriffes zu einem Begriffsganzen zusammen.

Das *reale Ganze* (das zunächst nur eine statische Ordnung des Seins begründet, die aber zugleich Fundament für eine dynamische Ordnung ist, also für ein dynamisches Ganzes) läßt sich im einzelnen in folgende Ganzheiten untereinteilen, die je für sich immer nur einen formalen Gesichtspunkt aus der Fülle und Mannigfaltigkeit des Seins herausgreifen.

Vorab ist hier das entitative Ganze *(totum entitativum)* zu nennen, das sich aus den beiden entitativen Teilen Essenz und Existenz, Sosein und Dasein, wie aus Potenz und Akt zusammensetzt. (Diese Ganzheit setzt natürlich voraus, daß man mit Thomas von Aquin den Realunterschied von Essenz und Existenz annimmt) [13]).

Zweitens das substantielle Ganze *(totum substantiale)* und das akzidentelle Ganze *(totum accidentale)*. Ein substantielles Ganzes ist jede Substanz, z. B. Mensch, Tier, Pflanze usw., kurz alle Wesenheiten, die schlechthin eins (simpliciter unum) sind. — Das akzidentelle Ganze dagegen hat nur eine Ordnungseinheit, es ist bloß ordine unum [14]), wie z. B. Haus, Familie, Staat usw.; es setzt also schon substantielle Ganzheiten voraus.

Drittens das Wesensganze *(totum essentiale)*, das sich aus den Wesensteilen eines Dinges zusammensetzt. Bei den Substanzen sind das die erste Materie und die substantielle Form, z. B. beim Menschen Leib und Seele. — Bei akzidentellen Ganzheiten, z. B. bei einem Standbild, da sind die Wesensbestandteile etwa der Marmor als die Materie (materia secunda) und das Bild des Apollo als die Form (forma accidentalis). Analog kann man bei jedem akzidentellen Ganzen ein materiales und ein formales Element als die Teile seines Wesens unterscheiden [15]). Für den Staat z. B. sind Bürger und Familien usw. das materiale Element und die Einheit bezw. Ordnung derselben zum Zwecke der Selbstgenügsamkeit (Autarkie) das formale Element.

Viertens das integrale Ganze im engeren Sinn *(totum integrale)*, was man auch das quantitative Ganze nennen kann, weil es auf der Kategorie der Quantität beruht, die ihrerseits wieder auf die Materie zurückgeht. Das integrale Ganze im engeren Sinn, wie es gewöhnlich genommen wird, umfaßt jene Teile, die man als integrale (quantitative) zu bezeichnen pflegt. So sind z. B. Hand, Fuß, Kopf usw. integrale Teile des Menschen. Beim Staat ist dieser oder jener konkrete Einzelmensch ein integraler Teil desselben oder auch dieser oder jener einzelne Stand.

Fünftens das qualitative Ganze *(totum qualitativum)*, das auf der Kategorie der Qualität beruht, die ihrerseits wieder auf die Form zurückgeht. So bilden z. B. die einzelnen Seelenkräfte des Menschen, das vegetative, sensitive und intellektive Vermögen, in ihrer Einheit ein qualitatives Ganzes. So ist auch die Harmonie von Verstand, Wille und Gemüt ein qualitatives Ganzes. So bilden innerhalb der Staatsgemeinschaft die einzelnen Kulturkreise ein qualitatives Ganzes. — Damit schließen wir die Einteilung des Ganzheitsbegriffes ab. —

Um zunächst auf die *erste* dieser beiden Ganzheitsarten zurückzukommen, auf das zur Zeit des Mittelalters im Universalienproblem

viel erörterte totum potentiale, so ist diesbezüglich zu sagen, daß es zwar auch unter die aristotelische Definition von „Ganzes" fällt. Denn ganz wird das Universale genannt, erstens weil es seine bestimmten Teile hat, von denen es ausgesagt wird (partes subjectivae), und zweitens weil diese Teile in dem universalen Ganzen eine Einheit bilden, insofern man sagen kann, daß jeder Teil das Ganze ist[16]). Der Mensch ist ein Lebewesen, ebenso aber auch das Tier und die Pflanze. Läßt sich also unter diesem Gesichtspunkt auch das Universale in die aristotelische Begriffsbestimmung von „Ganzes" einreihen, so fällt es doch in etwa aus dem Rahmen des eigentlichen Fragenkomplexes heraus, insofern man primär unter einem Ganzen versteht, was *erst in der Einheit der Teile* ein Ganzes ausmacht, wo nicht jeder Teil schon das Ganze ist.

Was nun diese letzte Ganzheit betrifft, das integrale Ganze im weiteren Sinn — von dem uns die realen Ganzheiten besonders interessieren —, so gilt es hier klar zu unterscheiden zwischen dem, was wir mit *Summe oder Masse* zu benennen pflegen, und dem, was *wirkliche, echte Ganzheit* darstellt. Diesen Unterschied zeigen uns Aristoteles-Thomas an dem Beispiel des quantitativen Ganzen (continuum), weil hier die Dinge am augenscheinlichsten sind. Sie führen diesbezüglich ungefähr folgendes aus[17]):

Das Kontinuum, die quantitative Zusammensetzung, ist nichts anderes als eine bestimmte Ordnung materieller Teile. Zu dieser Ordnung kann das quantitative Ganze auf dreifache Weise sich verhalten. — Es gibt zunächst sog. Ganzheiten, wo die Ordnung der Teile überall die gleiche ist, so daß eine Umstellung derselben das sog. Ganze nicht verändert, wie z. B. bei Wasser und dergl. mehr. Man mag die Teile des Wassers so oder so verschieben, das Kontinuum bleibt dasselbe. Genau so ist es bei allen übrigen Flüssigkeiten, bei Öl, Wein usw. Auf diese Gegenstände wenden wir deshalb, um das Kontinuum zu bezeichnen, nicht so sehr den Begriff „ganz" an als vielmehr den Begriff „all". Wir sagen „alles" Wasser, „aller" Wein, nicht aber das „ganze" Wasser, oder der „ganze" Wein, es sei denn bloß im metaphorischen Sinn (vgl. totum und omne, ὅλον und πᾶν).

Es gibt aber auch Ganzheiten, wo die Anordnung der Teile verschieden ist, wie bei Mensch, Tier, Haus und ähnlichen Dingen, und wo es für das Ganze nicht gleichgültig ist, ob die Teile so oder so geordnet sind. Nicht durch jedes beliebige, willkürliche Zusammenfügen von Bausteinen entsteht ein Haus, sondern nur dadurch, daß diese nach einem ganz bestimmten Bauplan angeordnet werden. Ebenso ist es beim Menschen als Ganzheit betrachtet; die Hand kann nicht Fuß sein, und der Fuß nicht Hand. In allen diesen Din-

gen sagen wir deshalb „ganz" und nicht „all": das „ganze" Haus, der „ganze" Mensch usw.

Endlich gibt es Ganzheiten, wo nach einer Umgruppierung der Teile zwar noch dieselbe Materie bleibt, aber nicht mehr dieselbe Form bezw. Figur, wie z. B. bei Wachs. Wie auch immer die Teile desselben ummodelliert werden, es ist und bleibt Wachs, wenn auch nicht mehr von der gleichen Figur. Und so ist es bei Lehm usw., kurz bei allem, was homogene Teile hat, aber eine andere Figur annehmen kann. Das Flüssige hat zwar auch homogene Teile, aber keine eigene Figur. Es wird nicht durch sich selbst begrenzt, sondern durch etwas Fremdes, z. B. durch das Gefäß, in dem es sich befindet. Auf diese dritte Art von Ganzheit trifft deshalb sowohl der Begriff „all" als auch „ganz" zu, je nachdem man dabei an die Gleichartigkeit der Materie denkt, die durch eine Ummodellierung der Teile nicht verändert wird, oder auch an die durch diese Ummodellierung umgestaltete Figur.

Der Grund für diese Unterscheidung ist folgender: Der Begriff „all" bezw. „jeder" hat einen distributiven Charakter. Er setzt also eine gewisse Vielheit voraus, und das sind in unserem Fall jene homogenen Teile, in die das sog. homogene Ganze gleichsam wie in sich selbst immer wieder aufgeteilt werden kann. Man mag eine beliebige Menge Wassers in unzählig viele Tropfen zerfließen lassen, immer wieder entsteht ein und dasselbe: Wasser. Bei einem Ganzen aber, und das ist das Unterscheidende, da ist der Teil nicht wie das Ganze, sondern erst die Einheit der verschiedenen Teile macht das Ganze aus, und zwar so, daß die Vollkommenheit des Ganzen niemals von dem einzelnen Teil erreicht wird; so ist es bei einem Haus oder einem Tier (Totum vero significat collectionem partium in aliquo uno: et ideo in illis proprie dicitur totum, in quibus, ex omnibus partibus acceptis simul, fit *unum perfectum*, cujus perfectio nulli partium competit, sicut domus et animal) [18]). Deshalb sagen wir: der „ganze" Mensch, wenn wir von einem, und „jeder" Mensch bezw. „alle" Menschen, wenn wir von mehreren distributiv reden.

Diese Ausführungen von Aristoteles-Thomas enthalten alles, was hier über den Unterschied von Summe oder Masse und wirklicher Ganzheit zu sagen ist. Das Ganze setzt „vollkommene Einheit" (unum perfectum) voraus, was nicht gleichzusetzen ist mit substantieller Einheit, sonst hätte Thomas von Aquin nicht sagen dürfen: wie bei einem Haus (sicut domus). „Vollkommene Einheit" bedeutet Über- und Unterordnung, denn diese sind ein Strukturgesetz wirklicher Einheit (wenigstens der unitas compositionis im Gegensatz zur unitas simplicitatis) und echter Ganzheit [19]). Zwar bildet schon ein Lehmklumpen eine gewisse Einheit, aber hier ist die Einheit der Teile nichts anderes

als ein bloßes Nebeneinander, nur Masse ohne jede höhere Ordnung. Anders ist es schon, wenn wir dem Lehm eine bestimmte Figur geben. Da haben wir Unterordnung der Teile unter eine Idee, etwa die künstlerische Form. Deshalb ist hier auch schon Ganzheit. Am vollkommensten ist die Ganzheit bei den Substanzen, besonders bei den Lebewesen; denn hier findet sich das Verhältnis von Über- und Unterordnung auf Grund der ganzen Natur. Nehmen wir einmal als Beispiel den Menschen: Da ist zunächst die entitative Ganzheit, die Einheit von Existenz und Essenz, von Akt und Potenz (Über- und Unterordnung!) [20]). Dann die Wesensganzheit aus Form und Materie, wieder ein Akt-Potenzverhältnis, wenn auch in einer anderen Ordnung [21]). Ebenso herrscht das Gesetz der Über- und Unterordnung bei der integralen (quantitativen) Ganzheit des Menschen, wie bei seiner qualitativen Ganzheit (was bedeuten soll die Ganzheit der Seelenkräfte); denn die eine wie die andere wird bestimmt von der Natur des Menschen als eines Leib-Geistwesens. — Und so ist es bei allen Ganzheiten, daß ihr Wesen auf einer vollkommenen Einheit beruht, die durch Über- und Unterordnung charakterisiert ist. —

Das zweite Wesensmerkmal des aristotelischen Ganzheitsbegriffes, nämlich das Merkmal der Einheit, von dem soeben die Rede war, spricht eindeutig dafür, daß zwischen *Einheit und Ganzheit* eine weitgehende Übereinstimmung bestehen muß. Diese Übereinstimmung ist teilweise so stark, daß man allen Ernstes versucht sein kann sich zu fragen, ob denn nicht beide Begriffe identisch sind. Tatsächlich gebrauchen wir in der Sprache des täglichen Lebens beide Begriffe oft wechselseitig. Wir reden von der Einheit des Menschen wie von seiner Ganzheit; wir sagen etwa von einer Maschine in gleichem Sinn: sie bildet eine Einheit, wie: sie bildet eine Ganzheit. Dennoch ist anzunehmen, daß ein Unterschied zwischen Einheit und Ganzheit besteht. Eine genaue Abgrenzung beider Begriffe wird das bisher Gesagte noch vertiefen können.

Zunächst ist hier zu sagen, daß der Begriff „Einheit" etwas weiter ist als der Begriff „Ganzheit". Wir haben oben schon einmal flüchtig davon gesprochen, wo wir das Ganze zu den Transzendentalien in Parallele stellten. Eins ist das, was ungeteilt in sich selbst und von allem anderen geschieden ist. Unum est ens indivisum [22]), ein ungeteiltes Sein. Ungeteilt kann aber nicht nur das aus Teilen Zusammengesetzte sein, wie das Ganze, sondern auch das Einfache (simplex), was nicht nur der Wirklichkeit nach ungeteilt, sondern auch der Möglichkeit nach unteilbar ist. Während also der Begriff „Ganzes" das Teile-Haben einschließt, ist dies bei dem Begriff „Einheit" nicht notwendig der Fall. Das Eine kann Teile haben, braucht es aber nicht. Das Ganze hingegen muß aus Teilen zusammengesetzt sein. Darum

ist auch der Begriff „Einheit" auf Gott anwendbar, der Begriff Ganzheit aber, wenigstens streng genommen, nicht.

Doch dieses Unterscheidungsmerkmal von Einheit und Ganzheit ist rein äußerlich und kann nicht letzter Bestimmungsunterschied sein. Denn es ließe sich hier gleich fragen: ist denn Einheit und Ganzheit wenigstens dort identisch, wo das Eine ein Zusammengesetztes ist? — Hierauf ist folgendes zu antworten: Wo wir ein Zusammengesetztes haben, da mag wohl größtenteils das Ganze und das Eine — zum mindesten dem Subjekte nach, d. h. in Bezug auf die Gegenstände, von denen Ganzheit und Einheit ausgesagt werden — gleich sein. Dennoch machen wir in unserem Verstande zwischen beiden eine gedankliche Unterscheidung (distinctio rationis), indem wir durch den Begriff „Einheit" eine andere formale Seite in dem Gegenstand berühren als durch den Begriff „Ganzheit". Das Wesen der Einheit liegt in der Verneinung des Geteiltseins (negatio divisionis), also in der Ungeteiltheit. Das Wesen der Ganzheit liegt in der Einheit der *integrierenden* Teile. Mit dem Begriff „Ganzes" verbinden wir also neben dem Begriff „Eines" ein ganz bestimmtes Merkmal, und zwar das der *Integrität der Teile*.

Damit kommen wir noch einmal auf das erste Wesensmerkmal der Ganzheit zurück. Jede Ganzheit hat ihre bestimmten Teile, deren Integrität unbedingt erforderlich ist, damit das betreffende Ganze sei. Das entitative Ganze erfordert notwendig die Integrität der entitativen Teile; das Wesensganze die Integrität der Wesensteile; das integrale (quantitative) Ganze die Integrität der integralen Teile; das qualitative Ganze die Integrität der qualitativen Teile usw. Nehmen wir wieder einmal das Beispiel des Menschen. Ohne entitative Teile keine entitative Ganzheit; ohne Wesensteile keine Wesensganzheit; das liegt auf der Hand. Aber auch keine integrale Ganzheit ohne Integrität der integralen Teile. Wo ein Fuß, eine Hand oder sonst ein integraler Teil fehlt, dort ist die integrale Ganzheit schon nicht mehr. Ebenso verhält es sich mit der qualitativen Ganzheit der Seelenvermögen; bei einem Irrsinnigen, wo die geistigen Fähigkeiten versagen, ist diese Ganzheit zerstört. — Was nun das substantielle Ganze (Mensch, Tier, Pflanze usw.) und das akzidentelle Ganze (Universum, Staat, Familie, Maschine usw.) anbelangt — welch beiden Ganzheiten gleichsam als der Inbegriff und die Vereinigung aller anderen Ganzheitsarten aufgefaßt werden können[23]) —, so gehört zu ihrer Integrität (unter dem Gesichtspunkt der Ganzheit) notwendig die Integrität der einzelnen untergeordneten Ganzheiten, der Wesensganzheit, der integralen Ganzheit, qualitativen Ganzheit usw.

So steht also fest, daß *Einheit* der Teile und *Integrität* der Teile die beiden Wesenselemente jedweder Ganzheit sind.

Zweites Kapitel.

Der Begriff „Ganzes" nach O. Spann.

Der Begriff „Ganzes" ist von vielen Philosophen angewandt, seltener aber philosophisch behandelt und entwickelt worden. Auch die Feststellungen der aristotelisch-thomistischen Philosophie darüber dürften, wie aus obigen Ausführungen hervorgeht, nur ganz spärliche Daten sein. In neuerer Zeit aber hat O. Spann die Ganzheitsforschung wieder angeregt und ihr eingehende Studien gewidmet. Es ist eine allgemein bekannte Tatsache, daß O. Spann, gestützt auf den aristotelischen Satz „das Ganze ist vor dem Teil", die Soziologie in ganz neue Bahnen geleitet hat, und zwar durch seinen sog. „Universalismus". Der Spann'sche Universalismus aber wird oft als mit der scholastischen Philosophie unvereinbar hingestellt. Deshalb soll in dieser Arbeit, wie schon einleitend betont, der Versuch gemacht werden, die Spann'sche Lehre gelegentlich mit den Ergebnissen der scholastischen Philosophie in Parallele zu stellen, um zu zeigen, daß diese Unvereinbarkeit doch nicht so groß ist, wie man gemeinhin behauptet. Schon an dieser Stelle sei es deshalb gestattet, die Übereinstimmung des scholastischen und des Spann'schen Ganzheits*begriffes* mit ein paar Sätzen zu skizzieren. Nach Möglichkeit soll Spann selbst zu Wort kommen.

Spann sagt: „Das Ganze als solches hat kein Dasein" [24]). Das Ganze „an sich", das „lautere Ganze", das „Ganze selbst" kann nicht in Erscheinung treten ohne die Glieder. Die Gefahr, das Ganze als etwas außerhalb der Glieder Bestehendes, als etwas über ihnen Seiendes aufzufassen, ist nicht allzu gering. Aber das Ganze ist *in* den Gliedern, nicht außerhalb derselben. Das Ganze „Menschheit" existiert nicht ohne die Glieder, die einzelnen Menschen. Ebenso nicht die Ganzheit „Staat", „Gemeinschaft" usw. Auch das Ganze eines Organismus ist nicht denkbar ohne seine bestimmten Teile: Kopf, Lunge, Herz, Nieren usw. Das Ganze als solches hat also kein Dasein.

„Es wird in den Gliedern geboren" [25]). Durch die Glieder kommt das Ganze zur Erscheinung, in ihnen stellt es sich dar; so erhält es Wirklichkeit und Leben. Wie das Ganze als solches kein Dasein hat ohne die Glieder, so existieren auch die Teile als solche nicht ohne das Ganze. „Greifbar wirkliches, aktuelles Dasein haben nur die Teile, aber gerade sie haben es nur als Teile, als Glieder, nicht als Einzelne, nicht an sich" [26]). „Die Wahrheit ist die: daß Ganzheit nur als solche (als eigenes Etwas) nicht zur Existenz gelangt, aber gerade sie es ist, die in den Gliedern sich darstellt, in den Gliedern sich vermittelt und zur Geburt kommt. Eben darum aber können auch die Glieder nie etwas für sich sein, nie für sich allein bestehen; sind sie doch nur die Darstellung, der Ausdruck, die Ausgliederung, die Ver-

mittlung des Ganzen. „Glieder" sind ihrem Begriffe nach nicht für sich selbst (einzeln) ein Seiendes!" [26]) „Die Glieder bestehen nur im Ganzen" [27]).

Unschwer läßt sich die Konformität des Spann'schen Ganzheitsbegriffes mit den soeben entwickelten aristotelisch-thomistischen Gedankengängen aufweisen. Wir sagten oben: Voraussetzung für jede Ganzheit ist, daß sie Teile hat; das Ganze ist nicht denkbar ohne die Teile (totum dicitur esse in partibus; non est praeter partes) [28]), wie auch die Teile streng genommen als Teile nicht ohne die übergeordnete Ganzheit gedacht werden können (partes non habent proprium esse, sed sunt per esse totius) [29]); „Ganzes" und „Teil" sind korrelative Begriffe. Dasselbe sagt O. Spann in den beiden Sätzen: „das Ganze als solches hat kein Dasein"; „es wird in den Gliedern geboren." Letzter Satz enthält aber auch das *Merkmal der Integrität der Teile,* wie wir es oben nannten. Denn nach O. Spann geht die Ausgliederung der Ganzheit in der Form der „Ebenbildlichkeit" vor sich. „Jedes Ganze kann nur sich selbst und nichts Fremdes, nichts Fremdteiliges setzen; darum nur Glieder, die beschränkte Darstellungen des Ganzen, d. h. „Ebenbilder" sind" [30]). Mit anderen Worten: die Natur der Ganzheit bestimmt die Art und Beschaffenheit der Glieder. Das Ganze kann nicht durch jede beliebigen Teile dargestellt werden, sondern nur durch die ihm arteigenen. „Die Darstellung des Ganzen in seinen Gliedern ist Selbstnachahmung, eben in der Form der Mannigfaltigkeit und darum Darstellung in vielen Gliedern, in einem Gebäude von Gliedern, und nicht in einem Gliede" [31]), d. h. nur die Integrität der Teile, verschieden je nach der Natur des Ganzen, kann dieses getreu und ebenbildlich darstellen.

Auch das *Merkmal der Einheit* findet bei O. Spann seinen gebührenden Ausdruck. Die Ganzheit bleibt das einigende Band der auseinanderstrebenden Glieder. „Das Ganze wird nicht auf solche Weise in seinen Teilen dargestellt und geschieden, daß das Unterschiedene beziehungslos und wesenlos auseinanderfiele; es wird in den Teilen nicht stückweise und in Vereinzelten geboren, sondern es ist der höhere Seinsgrund der Glieder, indem es in gegenseitig wesenhaft aufeinander angelegten, ineinander jeweils ihren unmittelbaren Seinsgrund findenden Teilen oder Gliedern in Erscheinung tritt" [32]). Trotz der Ausgliederung der Ganzheit in ihre Teile sind diese doch wesenhaft aufeinander hingeordnet, weil sie im Ganzen verwurzelt und geeint bleiben. Die Teile sind im Ganzen, wie O. Spann sagt, „rückverbunden", bleiben darin enthalten. Die Ganzheit ist das Zentrum der Glieder; in ihr finden sie Halt und kraftvolle Einheit. Dieser Sachverhalt, die Einheit der Glieder durch Rückverbundenheit im Ganzen, folgt aus dem dritten exiomatischen Grundsatz der

Spann'schen Ganzheitslehre: „Das Ganze geht in den Gliedern nicht unter." Es verliert sich nicht in den ausgegliederten Teilen, es bleibt „am Grunde der Glieder". „Die Ausgliederung zeigt uns bloß den Gang der Ganzheit in das Äußere ... Aber ein bloß geäußertes und ein bloß herausgesetztes Sein, wie es die Richtung der Ausgliederung darstellt, gibt es nicht und kann es auch nie geben. Denn ein Ganzes, das sich ausgliedernd in den Gliedern erschöpft und gleichsam versteinerte, das in den Gliedern sich veräußerte, wäre schon kein Ganzes mehr" [33]). Darum ist es notwendig, daß „das Ganze in den Gliedern nicht untergeht", sondern am „Grunde der Glieder" als Wirklichkeit, mit der die Teile „rückverbunden" sind, erhalten bleibt. Wenn diese Rückverbundenheit fehlt, bleibt als Rest der Ausgliederung nur eine Summe von Teilen, ein zerstückeltes Sein, aber kein Ganzes mehr.

Auf den anderen von Aristoteles übernommenen Satz der Spann'schen Ganzheitslehre „das Ganze ist vor dem Teil" werden wir im folgenden Abschnitt [34]) zurückkommen, wo dieser Satz in seiner allgemeinen Bedeutung behandelt wird.

Zweiter Abschnitt.

„DAS GANZE IST VOR DEM TEIL"; ALLGEMEINE UNTERSUCHUNG DES ARISTOTELISCHEN SATZES.

Mit Absicht haben wir der Erörterung des aristotelischen Satzes „das Ganze ist vor dem Teil" eine Analyse des Ganzheitsbegriffes vorausgeschickt. Denn sie kann uns bei der Bestimmung des Prioritätsverhältnisses von „Ganzes" und „Teil" gute Dienste tun, und wir werden immer wieder auf sie zurückkommen.

Um in der Prioritätsfrage Klarheit zu gewinnen, müssen wir zunächst die verschiedenen Bedeutungen von πρότερον, „früher" oder „vor" aufzählen. Aristoteles unterscheidet ganz allgemein gesehen eine dreifache Priorität [1]): erstens eine Priorität der *Erkenntnis*, zweitens eine Priorität des *Werdens* und drittens eine Priorität des *Seins*. Die erste Priorität umfaßt die logische bezw. noetische Ordnung, die beiden anderen Prioritätsarten betreffen die ontologische Ordnung. Den folgenden Ausführungen liegt diese Einteilung zugrunde, wir bemerken aber, daß wir uns an die einzelnen Unterabteilungen, die Aristoteles im Anschluß an diese drei Gruppen von Prioritäten gibt, im einzelnen nicht halten, weil manches darin für unsere Frage nicht von Bedeutung ist, während anderes, was von Bedeutung ist, noch hineingezogen werden muß.

Erstes Kapitel.

Das aristotelische Axiom mit Bezug auf die Priorität der Erkenntnis.

Was die erste dieser Prioritäten anbelangt, die Priorität der Erkenntnis, so unterscheiden wir für unser Problem die doppelte Frage: erstens was ist der begrifflichen Erkenntnis nach früher, das Ganze oder der Teil (prior secundum definitionem); zweitens was erkennen wir in den konkreten Gegenständen unserer Erkenntnis zuerst, das Ganze oder den Teil (prior secundum cognitionem).

1. Die Priorität der Definition von „Ganzes" und „Teil".

Dem *Begriffe* nach ist weder das Ganze vor dem Teil, noch ist der Teil vor dem Ganzen, sondern der Begriff „Ganzes" wird durch den Begriff „Teil" und der Begriff „Teil" durch den Begriff „Ganzes"

mitbestimmt und mitdefiniert. Begrifflich sind deshalb „Ganzes" und „Teil" zugleich. Nach den Ausführungen, die wir oben über den Ganzheitsbegriff gemacht haben, dürfte über die begriffliche Priorität kein Zweifel mehr sein. Wenn „Ganzes" und „Teil" im strengen Sinne des Wortes korrelative Begriffe sind, dann ist es klar, daß der eine nicht ohne den anderen bestimmt werden kann. Es gibt sachlich betrachtet kein Ganzes ohne ausgegliederte Teile, und es gibt keine Teile ohne ausgliedernde Ganzheit. Zum Wesen des Ganzen gehört notwendig der Teil und zum Wesen des Teiles, wenn er wirklich Teil ist, notwendig das Ganze. Deshalb ist auch der Begriff „Ganzes" nicht ohne den Begriff „Teil" und umgekehrt der Begriff „Teil" nicht ohne den Begriff „Ganzes" abzugrenzen, so daß man weder von dem einen noch von dem anderen Begriff sagen kann, er sei logisch, d. h. begrifflich, früher. In diesem Punkte unterscheidet sich „Ganzes" und „Teil" z. B. von dem aristotelisch-thomistischen Begriffspaar „Akt" und „Potenz". Begrifflich betrachtet, so heißt es diesbezüglich, ist der Akt früher als die Potenz, weil die Potenz durch den Akt definiert wird, nicht aber umgekehrt der Akt durch die Potenz, da er als solcher keine Beziehung zur Potenz ausdrückt — sonst wäre der Begriff des „reinen Aktes" (actus purus) ganz unverständlich. Wenn der Akt trotzdem in gewissen Fällen eine Beziehung zur Potenz einschließt, so tut er das nicht als Akt, sondern insofern er ein *solcher* Akt ist, d. h. weil z. B. der formale Akt (die Form) eine Beziehung zur Potenz, hier zur Materie hat. Obgleich also der Akt absolut gesehen keine wesenhafte Beziehung zur Potenz hat, deshalb auch nicht durch eine solche Beziehung definiert werden kann, so ist dennoch festzustellen, daß wegen der Unvollkommenheit unseres Verstandes — der als Eigengegenstand die materielle Wesenheit, also ein schon aus Akt und Potenz Zusammengesetztes, hat — der Akt von uns nur gedacht werden kann unter Mitbedeutung der Potenz[2]). — In betreff der Priorität der Definition unterscheidet sich also das Begriffspaar „Ganzes" und „Teil" von dem Begriffspaar „Akt" und „Potenz".

2. *Das begriffsbestimmende Ganze (totum definibile) und das Universale (totum universale).*

Schwieriger als die Frage nach der begrifflichen Priorität ist die zweite Frage: was erkennen wir von den wirklichen, konkreten Gegenständen unserer Erkenntnis zuerst, das Ganze oder den Teil[3])? Hier kann man natürlich unterscheiden zwischen sinnlicher Erkenntnis und geistiger Erkenntnis. Erstere sei nur nebenbei hier behandelt.

Mit der Frage, was ist in der *geistigen* Erkenntnisordnung das Frühere, das Ganze oder der Teil, ist untrennbar die andere Frage

verbunden, was ist das *zuerst* erkannte Objekt unseres geistigen Erkenntnisvermögens überhaupt, oder wie die Scholastik sagt, was ist der Eigengegenstand (objectum formale) unseres Verstandes? Als Eigengegenstand des Verstandes haben wir nach scholastischer Auffassung jenes Objekt anzusehen, das *zuerst* vom Intellekt erfaßt wird, derart, daß alle anderen Objekte (objecta materialia) auf Grund desselben und nach der Art desselben erkannt werden [4]). So hat jedes seelische Vermögen sein besonderes Objekt, seinen Eigengegenstand, nicht etwa nur die Erkenntnis (Potentia specificatur ab objecto). Das Auge hat als Eigengegenstand die Farbe, das Ohr den Ton, das Gewissen die bewußte Tat und der Wille das Gute. Dementsprechend hat unser Verstand als Eigengegenstand die *Wesenheit* (substantielle oder akzidentelle) *der sinnlich wahrnehmbaren Dinge* [5]), mit Beziehung auf welche wir alles andere, auch das Übersinnliche, z. B. die Seele oder Gott, erkennen. Der eigentliche Gegenstand unseres Verstandes sind also kurz gesagt *die materiellen Wesenheiten*. Beide Worte sind hier von Bedeutung.

Zunächst erkennt unser Verstand die *Wesenheit* der Dinge, denn er ist eine Fähigkeit des Seins, d. h. er dringt in die Tiefe der Dinge ein und offenbart uns ihren inneren Seinsgrund, im Gegensatz etwa zur sinnlichen Erkenntnis, die an der Oberfläche der Dinge haften bleibt [6]). Aber nicht jedwede Wesenheit ist primäres Objekt unseres Verstandes, sondern nur die *materielle* Wesenheit. Denn die Bedingungen unserer Geistseele, die natürlicherweise mit einem Leib verbunden ist, müssen sich auch in dem geistigen Erkenntnisakt wiederfinden lassen. Darum heißt es, daß wir nichts erkennen als nur, was die Tore der Sinne durchschritten hat und sie immer wieder durchschreitet. Nihil in intellectu quin prius fuerit in sensu. Beweis dafür ist, daß ein Blindgeborener niemals zur Erkenntnis, was Farbe ist, kommen kann; daß wir niemals das Geistige positiv in sich erfassen, sondern immer nur indirekt durch Negation von etwas Materiellem.

Charakteristisch für unsere geistige Erkenntnis ist nun noch etwas anderes. Wir erkennen nämlich die materiellen Wesenheiten nicht in ihrer Vereinzelung (Singularität), sondern nur in ihrer Allgemeinheit (Universalität), d. h. abstrahiert von den individuellen Bedingungen. Denn die singuläre Wesenheit der Dinge ist uns verborgen, wir erfassen die numerischen Unterschiede nicht. So ist also das primäre Objekt unseres Verstandes, sein Eigengegenstand, die *universelle, d. h. allgemeine, materielle Wesenheit* der Dinge.

Von dieser allgemeinen, materiellen Wesenheit sagt nun die Scholastik — damit kommen wir zu unserem eigentlichen Problem —, daß sie eine *doppelte Ganzheit* darstelle und dementsprechend auch eine doppelte Reihe von Teilen [7]). Da ist zunächst das

totum definibile, das begriffsbestimmende Ganze. Das begriffsbestimmende Ganze setzt sich aus den Begriffsteilen einer Wesenheit zusammen, wie z. B. die Wesenheit „Mensch" aus den Begriffselementen Leib und Seele. Das andere ist das *totum universale,* das allgemeine Ganze, auch totum potentiale genannt im Hinblick auf die Teile, die der Möglichkeit nach in ihm enthalten sind. In diesem Sinne ist der Begriff „Lebewesen" ein universelles Ganzes, insofern er von Pflanze, Tier und Mensch als den Teilen dieser Ganzheit ausgesagt werden kann. Diese letzte Ganzheit hat das charakteristische Merkmal, daß sie ganz von jedem ihrer Teile ausgesagt wird, während bei der ersten Ganzheit das Ganze erst in der Einheit der Teile zur Darstellung kommt, wo also nicht jeder Teil das Ganze ist. Von beiden Ganzheiten haben wir oben schon gelegentlich gesprochen und ihr Unterschied dürfte hinlänglich klar sein.

Bezüglich der materiellen Wesenheit hat man nicht nur eine doppelte Ganzheit zu unterscheiden, sondern auch eine *doppelte Erkenntnis,* eine unbestimmte (konfuse) und eine bestimmte (distinkte). Dementsprechend gibt es im ganzen eine vierfache, verschiedengeartete geistige Erkenntnis: *Erstens* die unbestimmte Erkenntnis des totum definibile, wodurch ich ein Begriffsganzes erkenne, ohne es in die einzelnen Teile der Definition zerlegen zu können. So erkenne ich z. B. den Körper als solchen, das Lebewesen als solches, den Menschen als solchen, immer aber ohne das Wesen zu durchdringen, d. h. ohne daß der formale Seinsgrund des Dinges klar und unterschieden erfaßt wird. *Zweitens* die bestimmte Erkenntnis des totum definibile, wo ich klar die Wesenselemente von Körper, Lebewesen, Mensch usw. zu unterscheiden verstehe. *Drittens* die unbestimmte Erkenntnis des totum universale. Hier erkenne ich den Körper, das Lebewesen, das Tier usw., ohne im einzelnen zu wissen, von welchen Gegenständen all diese Begriffe ausgesagt werden können. *Viertens* die bestimmte Erkenntnis des totum universale, wodurch ich erkenne, welche Gegenstände alle z. B. unter den Begriff „Lebewesen" fallen.

Die unbestimmte Erkenntnis des totum definibile unterscheidet sich von der unbestimmten Erkenntnis des totum universale dadurch, daß mit ersterer keine bestimmte Erkenntnis des totum universale vereinbar ist, während mit letzterer eine bestimmte Erkenntnis des totum definibile sich verträgt. Ich kann nämlich zu gleicher Zeit nicht wissen, von welchen Gegenständen z. B. der Begriff „Körper" im einzelnen ausgesagt wird, und doch wissen, was es um das Wesen des Körpers ist. Das umgekehrte Verhältnis aber ist unmöglich. — Die bestimmte Erkenntnis hingegen des totum definibile unterscheidet sich von der bestimmten Erkenntnis des totum universale dadurch, daß mit erste-

rer eine nur unbestimmte Erkenntnis des totum universale verbunden sein kann, wogegen letztere keine unbestimmte Erkenntnis des totum definibile neben sich duldet. Denn unmöglich kann man angeben, auf welche Gegenstände z. B. der Begriff „Lebewesen" zutrifft, wenn man nicht klar und bestimmt erkannt hat, was das Wesen von „Lebewesen" ist. Daraus folgt, daß die bestimmte Erkenntnis des totum universale die bestimmte Erkenntnis des totum definibile einschließt, nicht aber umgekehrt, wie auch die unbestimmte Erkenntnis des totum universale die unbestimmte Erkenntnis des totum definibile einschließt, nicht aber umgekehrt. Daraus folgt weiter, daß die Erkenntnis des totum definibile natürlicherweise der Erkenntnis des totum universale vorausgeht.

Wollen wir im einzelnen bestimmen, wie sich das Prioritätsverhältnis von „Ganzes" und „Teil" innerhalb einer jeden der beiden genannten Ganzheiten gestaltet, dann muß auch noch erwähnt werden, daß unser Verstand ursprünglich eine „leere Tafel" (tabula rasa) ist, wie man gesagt hat, die erst nach und nach mit fortschreitender Erkenntnis beschrieben wird. In dieser Hinsicht verläuft unser Erkenntnisprozeß vom Nichtwissen über das unvollkommene Wissen bis zum relativ vollkommenen Wissen in dem eigentlichen Akt der Wissenschaft.

Die bisherigen Darlegungen über die erkenntnismäßige Priorität von „Ganzes" und „Teil" geben uns vier Daten zur Lösung unseres Problems zur Hand. Diese Daten sind, um sie der Übersicht halber noch einmal zu wiederholen, folgende: 1.) der Eigengegenstand unserer Erkenntnis sind die allgemeinen, materiellen Wesenheiten; 2.) diese Wesenheiten können ein doppeltes Ganzes darstellen, das totum definibile und das totum universale; 3.) bezüglich beider Ganzheiten ist eine zweifache Erkenntnis zu unterscheiden, eine unbestimmte (konfuse) und eine bestimmte (distinkte); 4.) unsere Erkenntnis geht den Weg von der Potenz zum Akt, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen.

Fassen wir diese einzelnen Momente nun in einer Synthese zusammen, so ergeben sich für das Prioritätsverhältnis von „Ganzes" und „Teil" in Bezug auf die noetische Erkenntnis folgende grundlegende Sätze: Sowohl für das totum definibile als auch für das totum universale gilt: 1.) *Das Ganze und die Teile sind zugleich* in Bezug auf die unbestimmte Erkenntnis. Denn in dem totum definibile wie auch in dem totum universale erkennen wir immer, wenn auch nur ganz verborgen und unbestimmt, die jeder Ganzheit zugeordneten Teile. — 2.) *Das Ganze ist vor den Teilen* in Bezug auf die bestimmte Erkenntnis. Denn ein Ganzes ist schon vorhanden in der unbestimmten Erkenntnis des totum definibile wie des totum universale (also

ein Ganzes mit Teilen), bevor noch für den Erkennenden die unterschiedenen Teile, wie die bestimmte Erkenntnis sie uns liefert, bestehen. Diese Teile müssen sich, so könnte man sagen, erst noch im Erkenntnisprozeß ausgliedern.

Wie diese Sätze die thomistische Lehre dokumentieren, zeigt folgender Text, in dem Thomas von Aquin von der Erkenntnisganzheit und ihren Teilen spricht, welchen Text wir als Abschluß dieser ganzen Frage hier anführen: partes possunt intelligi *dupliciter*. Uno modo sub quadam confusione, prout sunt in toto, et sic cognoscuntur per unam formam totius; et sic *simul* cognoscuntur. Alio modo cognitione distincta, secundum quod quaelibet pars cognoscitur per suam speciem, et sic *non simul* intelliguntur[8]).

Was nun die *sinnliche* Erkenntnis betrifft[9]), so beginnt auch sie mit einer ursprünglichen Ganzheitsschau, welche zunächst nur von einer unbestimmten (konfusen) Erkenntnis der einzelnen Teile begleitet ist. Es ist ein einfacher, unmittelbarer Blick, durch den ich das sinnliche Objekt, z. B. einen Stuhl, in seiner Ganzheit erfasse, ohne daß ich zunächst unterscheide die Stuhlbeine, die Lehne usw. In dieser Beziehung unterliegt die sinnliche Erkenntnis den gleichen Bedingungen wie die geistige Erkenntnis. Sie schreitet voran vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, von der Potenz zum Akt. So erkennt auch der Sinn das Allgemeine vor dem weniger Allgemeinen. Das gilt sowohl mit Bezug auf den Ort wie auf die Zeit. Dem Orte nach: denn das Fernliegende erkennen wir, indem wir zunächst etwas als Körper, dann z. B. als Tier, dann als Mensch usw. unterscheiden. Der Zeit nach: das Kind unterscheidet eher einen *Menschen* von einem *Nicht*-Menschen (das Allgemeine), als *diesen* Menschen von *jenem* (das Speziellere). Immer aber ist — und darauf kommt es uns hier vor allem an — auch die sinnliche Erkenntnis primär Ganzheitserfassung, das Innewerden eines Gesamtzusammenhanges mit unbestimmter (konfuser) Erkenntnis der einzelnen Teile, die, je mehr sie bestimmt (distinkt) erkannt werden, eine genauere Unterscheidung der Dinge untereinander ermöglichen.

Zweites Kapitel.

Das aristotelische Axiom mit Bezug auf die Priorität des Werdens.

Auf die Frage nach der begrifflichen und erkenntnismäßigen Priorität von „Ganzes" und „Teil" schließt sich die Frage nach der Priorität des Werdens an. Hier lautet das Problem: was ist *der Entstehung nach* früher, das Ganze oder der Teil?

Wir wissen: das Ganze als solches hat kein Dasein; es kommt in

den Gliedern zur Darstellung. Dasselbe gilt natürlich auch von den Teilen; sie haben keine Eigenexistenz ohne das Ganze. Der Teil, vorausgesetzt, daß er wirklich im strengen Sinn des Wortes (formell) Teil ist, ist immer Glied einer Ganzheit. Es gibt hier gewissermaßen eine Art gemeinsamen Lebens zwischen dem Ganzen und seinen Teilen.

Unter dieser Voraussetzung läßt sich a priori sagen, daß es unmöglich ist, von einer genetischen Priorität des Ganzen vor den Teilen oder auch umgekehrt der Teile vor dem Ganzen zu reden. Denn es gibt ja kein Ganzes ohne Teile, noch Teile ohne ein Ganzes. „Ganzes" und „Teil" sind immer zugleich, und alles was ist, ist entweder selbst ein Ganzes (d. h. mit Teilen) oder wenigstens Glied eines Ganzen.

Je weniger aber eine genetische Priorität des Ganzen vor den Teilen vorstellbar ist, desto mehr scheint umgekehrt eine *genetische Priorität der Teile vor dem Ganzen* möglich zu sein. Weil z. B. der Einzelmensch genetisch betrachtet der Familie (die er selbst schafft, nicht in die er hineingeboren wird) vorausgeht; weil Einzelmensch und Familie wiederum dem Staate vorausgehen (wenn wir an die Anfänge der Staatenbildungen denken); deshalb ist man geneigt zu folgern, der Einzelmensch ginge als Glied dem Ganzen „Familie" voraus, Einzelmensch und Familie hinwieder gingen als Glieder dem Ganzen „Staat" voraus. — Auch sonst lassen sich manche Beispiele anführen, wonach auf Grund einer vielleicht etwas unreflektierten Redeweise es den Anschein erweckt, als gäbe es eine genetische Priorität der Teile vor dem Ganzen. Sagen wir nicht: dies Rad da ist ein Teil der Maschine, diese Bausteine sind Teile des Hauses, obwohl das Ganze „Maschine" und „Haus" noch nicht ist?

Darauf ist nun folgendes zu antworten: Wenn ich sage, der Zeit oder Entstehung nach sind die Teile vor dem Ganzen (in dem beschriebenen Sinne), dann ist wohl darauf zu achten, daß ich mich, falls ich so rede, dabei einer ganz ungenauen (materiellen) Redeweise bediene. Wesentlich (formell) müßten wir anders sagen. Denn die Bausteine eines Hauses, das erst gebaut werden soll, oder das Rad einer Maschine, die noch nicht montiert ist, sind sie wirklich (in formalem Sinne des Wortes) Glieder eines Ganzen? Mitnichten, es sei denn bloß dem Namen nach. In Wirklichkeit fehlt hier der formale Charakter des Teiles. Denn das Rad einer Maschine ist, losgelöst von dem inneren Zusammenhang der Ganzheit, nur noch ein Stück Eisen, das allerdings schon die nächsten Dispositionen besitzt, um den Gliedcharakter ausüben zu können; und aus diesem Grunde mögen wir wohl auch von „Teilen" zu reden pflegen. Dasselbe gilt von den Bausteinen eines Hauses. Wir mögen sie Teile nennen im Hinblick auf ihre zukünftige Bestimmung; Gliedcharakter gewinnen

sie erst dadurch, daß sie in den inneren Zusammenhang der Ganzheit „Haus" einbezogen sind [10]). Wollten wir hier der Sprache vertrauen, dann wären auch nachträglich noch die Bruchstücke eines abgerissenen Hauses in formalem Sinne Teile des Hauses oder die Unruhe einer zerstörten Uhr noch Teil der Ganzheit „Uhr".

Was nun genannte genetische Priorität des einzelnen vor der Familie und beider wieder vor dem Staate betrifft, so verhält es sich damit so: Der Einzelmensch ist *Glied* der Familie und beide zusammen wieder sind *Glieder* des Staates erst dann, wenn sie wirklich in der Ganzheit „Familie" und „Staat" stehen. Der einzelne mag deshalb der Familie (die er erst selbst gründen will) vorausgehen, und beide zusammen mögen dem Staate genetisch betrachtet (d. h. in Bezug auf die Uranfänge der Staatenbildungen) vorausgehen, sie tun es aber nicht als *Glieder* der Familie oder des Staates, sondern als Ganzheit für sich, sodaß man daraufhin streng genommen nicht sagen kann, die Teile gingen dem Ganzen der Entstehung nach voraus.

Daß wir in gewissem Sinne, und zwar in der Ordnung des Entstehens, den einzelnen der Familie, Einzelmensch und Familie wiederum dem Staate vorausgehen lassen, scheint ein Zugeständnis an die Vertrags- und Naturrechtslehre zu sein, ist es aber nicht. Zur Erklärung nur folgendes: Der Mensch ist — wie später noch gezeigt werden soll — *natürlicherweise* ein Gemeinschaftswesen, ist also *von Natur aus* auf die Gemeinschaft (Ehe und Staat) hingeordnet, nicht erst durch den Urvertrag. Andererseits dürfen wir nicht vergessen, daß Gemeinschaft nicht nur das Produkt blinder Naturkräfte ist, sondern auch das Werk von Verstand und freiem Willen. —

Die Antwort auf die Frage nach der genetischen Priorität von „Ganzes" und „Teil" liegt also darin begründet, daß man zwischen beiden den inneren Zusammenhang, die wechselseitige Abhängigkeit erkennt und die damit notwendig verbundene Unmöglichkeit der Priorität des einen vor dem anderen. Daß ein Ganzes immer die Einheit irgendwelcher Teile darstellt, mögen wir noch verstehen. Schwieriger ist es schon, einen Teil immer wirklich (formell) als Teil zu erkennen, d. h. in seinem Gliedcharakter. Die Sprache täuscht hier nur allzuoft und gibt wieder einmal einen Beweis dafür, ein wie unzulängliches Mittel sie ist, das Wesen der Dinge darzustellen. Wie oft reden wir von Teil, wo wir bei genauer Betrachtungsweise anders reden müßten. Daran ist unbedingt festzuhalten, daß Teil als Teil immer nur als Glied eines Ganzen verstanden werden kann. Was von den Teilen eines Organismus gilt, etwa von der Hand, daß sie nur im Zusammenhang mit dem ganzen Organismus ein wirkliches Glied des Lebewesens „Mensch" ist, aber losgelöst vom Ganzen nur noch dem Namen nach so genannt wird, das hat für alle Ganzhei-

ten, gleichgültig welcher Art, seine analoge Bedeutung. Wenn deshalb in der Ordnung des Entstehens der Teil dem Ganzen vorauszugehen scheint, so ist das nur scheinbar so. In Wirklichkeit ist dieser sog. Teil, der hier vorausgehen soll, zum mindesten insofern und solange er vorausgeht, immer entweder selbst ein Ganzes oder wenigstens Glied eines anderen Ganzen. Mit dieser Feststellung aber hat die Frage, ob der Teil der Entstehung nach früher sei als das Ganze, ihre eigentliche Problematik verloren.

Eine neue Ganzheit entsteht deshalb streng genommen nur so, indem die Teile und das Ganze simultan auftreten. In gleicher Weise vollzieht sich aber auch die Entwicklung jener Ganzheiten — die, nachdem sie in ihrem Wesen konstituiert sind, in Bezug auf die konkret-individuelle Gestaltung des Wesens einem beständigen Wechsel unterworfen sind, wie z. B. die Lebewesen oder auch der Staat und das Universum — in simultaner Weise sowohl für das Ganze als auch für die Teile. Denn dadurch, daß z. B. die Bürger eines Staates immer wieder andere werden, erhält auch der Staat als solcher ein anderes individuelles Gepräge.

Drittes Kapitel.

Das aristotelische Axiom mit Bezug auf die Priorität des Seins bezw. der Natur.

Nachdem wir im Vorausgehenden das aristotelische Axiom mit Bezug auf die Priorität der Erkenntnis und des Werdens behandelt haben, müssen wir es jetzt im Hinblick auf die Priorität des Seins, auch Priorität der Natur genannt, untersuchen. Hiermit dürften wir die wichtigste Frage unseres Themas anschneiden. Denn die verschiedenen Gesichtspunkte, nach denen wir bislang den aristotelischen Satz beurteilt haben, können nicht über seine primäre Bedeutung entscheiden. Diese muß vielmehr in einer *natur- oder seinshaften* Priorität liegen, weil der metaphysische Gesichtspunkt letztlich in allen Dingen endgültigen Ausschlag gibt. Auch dürfte Aristoteles in seiner „Politik" das Prinzip in diesem Sinne verstanden haben, wenn er sagt: „Darum ist denn auch der Staat *der Natur nach* früher als die Familie und als der einzelne Mensch, weil das Ganze früher sein muß als der Teil". Allerdings bezieht sich das „der Natur nach" dem unmittelbaren Wortlaut entsprechend nur auf den ersten Teil des Textes, dem Sinn gemäß ist es aber unbedingt auch im zweiten Teil zu ergänzen. Die Parallelität beider Gedanken zeigt das zur Genüge.

Wie diese naturhafte Priorität des Näheren zu verstehen ist, dürfte nicht so ohnehin klar sein; wie wir noch sehen werden, gibt es verschiedene Arten naturhafter Prioritäten. Mit diesen werden

wir uns deshalb im folgenden eingehend zu beschäftigen haben, um festzustellen, welche von ihnen für das aristotelische Axiom in Frage kommt, und wie dieses auf Grund derselben zu erklären ist. So dürfte der eigentliche metaphysische Kerngedanke des Prinzips sich klar herausschälen. Vielleicht werden wir auch feststellen müssen, daß es nicht nur *eine* Priorität der Natur ausschließlich ist, welche auf das aristotelische Axiom Anwendung finden kann und muß, sondern deren mehrere, aber mit größerer und geringerer Bedeutung.

Bei den nun folgenden Untersuchungen können wir nicht mehr umhin, den näheren Kontext, in dem das aristotelische Axiom in der „Politik" geschrieben steht, zur Erklärung heranzuziehen, zumal wir schon wissen, daß es sich dort um eine naturhafte Priorität handelt. Zunächst folge hier deshalb dieser ganze Text in wörtlicher Zitierung [11]):

„Darum ist denn auch der Staat der Natur nach früher als die Familie und als der einzelne Mensch, weil das Ganze früher sein muß als der Teil. Hebt man das ganze menschliche Kompositum auf, so kann es keinen Fuß und keine Hand mehr geben, außer nur dem Namen nach, wie man etwa auch eine steinerne Hand Hand nennt; denn nach dem Tode ist sie nur mehr eine solche. Ein jedes Ding dankt nämlich die eigentümliche Bestimmtheit seiner Art den besonderen Verrichtungen und Vermögen, die es hat, und kann darum, wenn es nicht mehr die betreffende Beschaffenheit hat, auch nicht mehr als dasselbe Ding bezeichnet werden, es sei denn im Sinne bloßer Namensgleichheit.

Man sieht also, daß der Staat sowohl von Natur besteht, wie auch früher ist als der einzelne. Denn wenn sich der einzelne in seiner Isolierung nicht selber genügt, so muß er sich zum Staate ebenso verhalten, wie andere Teile zu dem Ganzen, dem sie angehören.

Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann, oder ihrer, weil er sich selbst genug ist, gar nicht bedarf, ist kein Glied des Staates und demnach entweder ein Tier oder ein Gott. Darum haben denn alle Menschen von Natur in sich den Trieb zu dieser Gemeinschaft, und der Mann, der sie zuerst errichtet hat, ist der Urheber der größten Güter." — Soweit Aristoteles.

1. Die Priorität der Natur, verstanden als begriffliche Priorität.

In einer neueren Arbeit untersucht Josef Schröteler [12]) letztgenannten Text und schenkt ihm eine ausführliche, kritische Untersuchung. Das Ergebnis dürfte überraschen.

J. Schröteler ist der Ansicht [13]), daß schon der ganze Kontext, in dem Aristoteles das Axiom gebraucht, auf beachtliche Einschrän-

kungen desselben hinzuweisen scheine. Besonders das Beispiel des menschlichen Kompositums, das hier zur Erklärung des Axioms und der darauf begründeten Priorität des Staates vor Einzelmensch und Familie benutzt wird, zeige, wie Aristoteles diesen Satz — wenigstens hier an dieser Stelle in der „Politik" — verstanden habe.

Das aristotelische Beispiel des menschlichen Kompositums besagt nach J. Schröteler folgendes: Löst man das menschliche Kompositum auf, dann gibt es keine Hand und keinen Fuß mehr als nur noch „im Sinne bloßer Namensgleichheit". Die Hand ist nur in Verbindung mit dem ganzen Organismus wirkliches Glied, lebendiger Träger ganz bestimmter Vermögen und Verrichtungen, aber losgelöst und getrennt vom Leib, wird sie nur noch dem Namen nach so genannt. Sie empfängt also ihr volles Sosein, ihre Sinnhaftigkeit erst vom ganzen Menschen her, mit dem sie naturhaft verbunden ist. Der ganze Mensch ist darum früher als das einzelne Glied, als Hand, Fuß und dergl. mehr.

In gleicher Weise werden auch der einzelne Mensch und die Familie — so führt J. Schröteler weiter aus — als naturgegebene Teile des Staates aufgefaßt. Beide empfangen sie ihr Sosein als Bürger, bezw. als Glied des Staates erst vom Staatsganzen her. Der Staat ist darum in Bezug auf dieses Gliedsein von Familie und Einzelmensch früher als diese, weil es erst durch das Staatsein zustande kommt.

In diesem Zusammenhang macht J. Schröteler mit Recht auf ein bedeutsames Moment in dem von Aristoteles gebrauchten Beispiel des menschlichen Kompositums aufmerksam. Er stellt fest, daß es sich bei den Teilen, von denen Aristoteles in dem erwähnten Beispiel spricht, um sog. integrale Teile handelt, nicht aber um Wesensteile, die ein Geschöpf konstituieren. Der Unterschied beider dürfte darin bestehen, daß letztere die Substanz eines Dinges ausmachen, während erstere als Akzidenzien aus dieser hervorgehen.

Auf Grund seiner Textanalyse kommt J. Schröteler zu folgendem Ergebnis[14]): „Schon dieses Beispiel (des menschlichen Kompositums) müßte zur Vorsicht gegenüber der Meinung mahnen, als ob Aristoteles den Satz: „Das Ganze ist vor dem Teil" absolut auffasse. Er scheint ihn vielmehr nur in einem bestimmten Bezug, und zwar zunächst nur für die „integralen" Teile eines Geschöpfes, zu meinen... Ob der Satz auch für andere, etwa wesenskonstituierende Teile gilt, wird hier jedenfalls nicht gesagt."

J. Schröteler ist also der Ansicht, daß das aristotelische Axiom — wenigstens hier an dieser Stelle in der „Politik" — nur von den integralen Teilen gemeint sei. Das dürfte unstreitbar der Fall sein. Auch kann er diesbezüglich die Autorität des Aquinaten für sich in Anspruch nehmen, der die betreffende Stelle in der „Politik" folgen-

dermaßen kommentiert [15]): Necesse est totum esse prius parte, ordine sc. naturae et perfectionis. *Sed hoc intelligendum est de parte materiae* (was gleichbedeutend ist mit de parte integrali), *non de parte speciei,* ut ostenditur in septimo metaphysicae. Um nach diesem Hinweis auf die „Metaphysik" zu urteilen, hält Thomas von Aquin das aristotelische Axiom — in der Bedeutung von „das Ganze ist vor den integralen Teilen" — schlechthin für allgemeingültig und sieht es nicht etwa nur im Rahmen der aristotelischen „Politik" solcherart abgegrenzt. Nachdem J. Schröteler im weiteren Verlauf seiner Arbeit sich mit diesem Text in der „Metaphysik", auf den Thomas von Aquin in seinem Kommentar hinweist, eingehend beschäftigt hat, findet er seine These, daß das aristotelische Axiom nur von den integralen Teilen gemeint sei, auch durch die Metaphysik bestätigt.

Diese spezifische Sinndeutung des aristotelischen Axioms, die allem Anschein nach als wissenschaftlich gesichert anzusehen ist, soll hier metaphysisch dadurch begründet werden, daß wir jene naturhafte Priorität ausfindig machen, die eine ausreichende Erklärung für das Axiom — so verstanden — abgibt. Dabei dürfte a priori feststehen, daß nur eine solche Priorität der Natur hier in Frage kommen kann, auf Grund deren das aristotelische Axiom wenigstens in dem kleinen Bereich der integralen Teile allgemeingültig ist; denn Allgemeingültigkeit ist Voraussetzung und Bedingung jedweden Axioms. Vorab also hätten wir uns mit den verschiedenen Prioritätsarten zu beschäftigen, um dann festzustellen, welche derselben auf unseren Fall anzuwenden ist, und ob nach dieser das Axiom Allgemeingültigkeit beanspruchen kann.

Aristoteles spricht im V. Buch der „Metaphysik" [16]) von der Priorität des Seins, auch Priorität der Natur oder der Substanz genannt. Er unterscheidet an dieser Stelle (es sind das nicht die einzigen Prioritäten) *eine dreifache, naturhafte Priorität: Erstens* in der Ordnung der Folge und Abhängigkeit des Seins, welche Priorität Aristoteles-Thomas dahin bestimmen, daß früher, vorher allemal das ist, was ohne ein anderes sein kann, während das andere nicht ohne es zu sein vermag (quaedam dicuntur esse priora ... secundum naturalem ordinem in essendo ... primo ratione communitatis aut dependentiae: secundum quod priora dicuntur, quae possunt esse sine aliis et illa non possunt esse sine eis) [17]) — *Zweitens* unterscheidet hier Aristoteles eine Priorität des Seins in der Ordnung von Substanz und Akzidens. Danach ist die Substanz früher als das Akzidens, weil alle akzidentellen Bezeichnungen des Seins auf die Substanz zurückgeführt werden, nicht aber die Substanz auf das Akzidens. Denn die Substanz ist eine Wesenheit, der es zukommt, in sich selbst zu bestehen (essentia, cui competit esse in se, non in alio); das Akzidens

aber beruht auf der Substanz, es ist von ihr abhängig (esse in alio) [18]). — Als *Drittes* spricht Aristoteles hier von der Priorität des Seins in der Ordnung von Akt und Potenz. Der Potenz nach ist die Hälfte einer Sache früher als die Sache selbst, die Materie früher als die Form; dem Akt nach verhält es sich umgekehrt. — Auf eine gewisse Art und Weise lassen sich alle Prioritätsarten, so sagt Aristoteles, auf die Priorität in der Ordnung der Abhängigkeit des Seins zurückführen, insofern früher allemal genannt wird, was irgendwie — je nach dem verschiedenartigen Gesichtspunkt — ohne ein anderes sein kann, aber nicht umgekehrt [19]).

Die beiden letzten dieser drei Prioritätsarten, und zwar die in der Ordnung von Potenz und Akt, von Substanz und Akzidens, scheiden für unseren Fragenkomplex hier aus. Denn das Verhältnis von „Ganzes" und „Teil" ist ein anderes als das Verhältnis von Akt und Potenz oder auch von Substanz und Akzidens. Das Ganze ist real verschieden vom Teil, aber *nicht in exklusiver Weise*, d. h. das Ganze schließt den Teil ein; der Teil liegt innerhalb des Kreises der Ganzheit. Anders bei Akt und Potenz, bei Substanz und Akzidens. Der Akt ist derart real verschieden von der Potenz, daß eins das andere ausschließt; der Akt enthält nichts von der Potenz und die Potenz nichts vom Akt. Zudem verhält sich der Akt zur Potenz eher wie „Teil" zu „Teil" als wie „Ganzes" zu „Teil". Das zeigt klar z. B. das Kompositum, wo Form (Akt) und Materie (Potenz), und zwar beide als real verschiedene und einander sich ausschließende Wesens*teile*, erst das Ganze ausmachen. — In gleicher Weise ist auch die Substanz real in exklusiver Weise verschieden von dem Akzidens, so daß auch hier das eine nichts von dem anderen in sich einschließt. Daß die Begriffe „Ganzes" und „Teil" sich nicht mit den Begriffen „Substanz" und „Akzidens" decken, beweist auch folgendes: Es gibt Ganzheiten , die keine Substanz sind, die akzidentellen Ganzheiten; und es gibt Teile, die kein Akzidens sind, die substantiellen Teile. — Die Betonung des Unterschiedes von „Ganzes" und „Teil" im Vergleich zu Akt und Potenz oder zu Substanz und Akzidens dürfte nicht ganz überflüssig sein; denn man hat schon versucht, „Ganzes" und „Teil" wenigstens mit Akt und Potenz zu identifizieren.

So bleibt vorerst also lediglich die erste Prioritätsart, die in der Ordnung der Abhängigkeit des Seins, zur Erklärung des aristotelischen Axioms übrig. Diese Priorität ist dem primären Wortlaut nach zunächst wohl nur im Sinne eines *physischen* Abhängigkeitsverhältnisses zu verstehen, insofern früher das ist, was ohne ein anderes sein kann, und zwar in der konkreten Wirklichkeit (nicht etwa nur in der idealen Ordnung), während das andere aber nicht ohne es zu sein vermag. Jedenfalls hat Thomas von Aquin diese Priorität zunächst nur so

verstanden, sagt er doch diesbezüglich: der Mensch ist vor der Hand (denn der Mensch kann ohne Hand sein, nicht aber die Hand ohne den Menschen). Von den Teilen Kopf, Herz usw. aber sagt er, daß sie (unter dem Gesichtspunkt der naturhaften Priorität in der Ordnung der Abhängigkeit des Seins) gleichzeitig mit dem Ganzen (Mensch) seien[20]). Diese Abgrenzung ist natürlich nur unter der Voraussetzung zu verstehen, daß die erste Prioritätsart primär ein physisches Abhängigkeitsverhältnis meint.

Läßt sich nun, das ist hier jetzt die entscheidende Frage, das aristotelische Axiom in der Abgrenzung auf integrale Teile durch die erste Prioritätsart begründen und erklären, vorausgesetzt, daß diese zunächst nur im Sinne eines rein physischen Abhängigkeitsverhältnisses verstanden wird? — Diese Frage ist unbedingt zu verneinen. Denn nicht jeder integrale Teil als solcher kann vom Ganzen getrennt werden, ohne es zu zerstören; es gibt auch integrale Teile, wie z. B. Kopf, Herz usw., ohne die das konkrete Ganze nicht sein kann. Mit Bezug auf letztere kann man natürlich nicht unter rein physischen Gesichtspunkten von einer Priorität des Ganzen vor den (integralen) Teilen reden. Darum findet das aristotelische Axiom in der ersten Prioritätsart (in der beschriebenen Form) zunächst keine Stütze oder metaphysische Begründung. Denn es nur auf jene integralen Teile beschränken zu wollen, die vom Ganzen losgelöst und getrennt werden können, ohne es zu vernichten, geht wohl nicht an. Dadurch verliert der aristotelische Grundsatz selbst in dem kleinen Bereich der integralen Teile die Allgemeingültigkeit und somit die Bedeutung eines Axioms. Denn Axiome erdulden keine Einschränkung in materieller Hinsicht, d. h. in Bezug auf die subjektiven Teile, von denen sie ausgesagt werden — nur unter formalen Gesichtspunkten sind sie abgrenzbar.

Fassen wir das in der ersten Prioritätsart ausgesprochene Abhängigkeitsverhältnis nicht mehr rein physisch, sondern *metaphysisch*, bezw. *begrifflich* (als der mentale oder auch sprachliche Ausdruck dieses metaphysischen Abhängigkeitsverhältnisses), dann dürfte die Möglichkeit gegeben sein, das aristotelische Axiom in seiner Abgrenzung auf materielle (integrale) Teile innerlich und allgemeingültig zu begründen. Dieses würde dann den Sinn haben, *metaphysisch* gesehen von: „das Ganze ist der Natur nach, dem Wesen nach vor den integralen Teilen"; es empfängt seinen spezifischen Charakter, sein Sosein nicht von den integralen Teilen her, sondern von den Wesensteilen. Anders ist es mit den integralen Teilen; sie erhalten ihre spezifische Eigenart als Glied eines Ganzen, ihre Natur, ihr Wesen durch das Ganze. *Begrifflich* bedeutet das, im Grunde ist es dasselbe: „das Ganze ist dem Begriffe nach früher als die materiellen (inte-

gralen) Teile"; das soll heißen: das konkrete Ganze abstraktiv genommen wird begrifflich bestimmt, ohne daß der materiellen Teile Erwähnung geschieht (anders ist es natürlich bezüglich der Wesensteile, die das begriffsbestimmende Ganze ausmachen). Dagegen ist der einzelne materielle (integrale) Teil nicht zu bestimmen ohne das Ganze, welch letzteres in den Begriff des Teiles eintritt. So kann ich die integralen Teile Kopf, Herz, Fuß, Hand usw. nicht definieren, ohne den Begriff „Lebewesen" bezw. „Mensch" (das Ganze) miteinzubeziehen. Wenn ich dagegen das Ganze „Mensch" definiere etwa physisch als „eine Substanz, die aus einem organischen Leib und einer vernünftigen Seele besteht" oder auch metaphysisch als „vernünftiges Lebewesen (animal rationale)", dann tue ich das, ohne irgendeinen integralen Teil zu erwähnen, während hier die Wesensteile das begriffsbestimmende Ganze, die Definition ausmachen.

Es ist hier aber noch auf eines wohl zu achten. Obgleich das konkrete Ganze definiert wird, ohne daß man Bezug nimmt auf materielle (integrale) Teile, so wird doch andererseits die Materie in ihren allgemeinen Umrissen — Thomas von Aquin nennt das die allgemeine Materie (materia communis) im Gegensatz zur individuellen Materie (materia individualis) — mit in den Begriff hineingezogen. Denn auch die Materie gehört ja schließlich zur Substanz eines Dinges, zu seinem Wesen, so daß auch ihr Begriff irgendwie in die Definition eintreten muß. So enthält z. B. bei der Definition von Mensch als „ein Wesen, bestehend aus einem organischen Leib und einer vernünftigen Seele" der Begriff „organischer Leib" und bei der Definition von Mensch als „vernünftiges Lebewesen" der Begriff „Lebewesen" dieses materielle Element, die allgemeine Materie (materia communis) [21]).

Man sieht also, daß das Ganze der Natur der Sache nach vor den materiellen (integralen) Teilen ist; das will heißen: das Ganze kann (begrifflich) sein ohne ein anderes (die materiellen Teile), während das andere (begrifflich) nicht ohne es zu sein vermag.

Da Thomas von Aquin die naturhafte Priorität in der Ordnung der Abhängigkeit des Seins — diese Abhängigkeit metaphysisch bezw. begrifflich verstanden — für gewöhnlich einfach „begriffliche Priorität" nennt, wollen auch wir sie hinfort der Kürze halber immer nur noch so nennen.

Wenn wir die in dem aristotelischen Axiom ausgesprochene Priorität der Natur als begriffliche Priorität deuten, so befinden wir uns damit auf gut aristotelisch-thomistischem Boden. Das geht aus einer doppelten Tatsache hervor: Zunächst verweist Thomas von Aquin, wie oben schon gesagt wurde, in der „Politik", an jener Stelle, wo das aristotelische Axiom kommentiert und auf die materiellen

Teile eingeschränkt wird, direkt auf die „Metaphysik" (ut ostenditur in septimo metaphysicae)[22]). Hier spricht Aristoteles von der Definition und untersucht, welche Teile zu ihr gehören und welche nicht. Dabei macht er die Feststellung, daß die Teile der Materie, die integralen Teile, begrifflich später sind als das Ganze, weil dieses ohne jene bestimmt wird, jene aber nicht ohne dieses[23]). — Zum anderen verfolgt Thomas von Aquin im weiteren Verlauf seines Kommentars zu dem aristotelischen Axiom in der „Politik" dieselben Gedankengänge wie Aristoteles in der „Metaphysik". Hand und Fuß, sagt er im Anschluß an das aristotelische Beispiel des menschlichen Kompositums, sind nur im Verbande mit dem ganzen Organismus wirkliche, lebendige Glieder; ihr ganzes Sosein, ihre spezifische Eigenart empfangen sie vom Ganzen her. Deshalb werden sie auch durch das Ganze begrifflich bestimmt, das ihnen gegenüber eine Priorität besitzt, weil es selbst nicht durch sie bestimmt wird. Et eadem ratio est, so schließt Thomas von Aquin diese Untersuchung, de aliis hujusmodi partibus, quae dicuntur partes materiae, in quarum definitione ponitur totum, sicut et in definitione semicirculi ponitur circulus. Est enim semicirculus media pars circuli. Secus autem est de partibus speciei, quae ponuntur in definitione totius, sicut liniae ponuntur in definitione trianguli. *Sic igitur patet, quod totum est prius naturaliter quam partes materiae . . .*[24]). Dieser Text zeigt klar und deutlich, daß Thomas von Aquin die naturhafte Priorität des aristotelischen Axioms als begriffliche Priorität verstanden hat. Daß er aber auch noch etwas anderes darin gesehen hat, soll gleich noch gezeigt werden.

Vorerst kurz eine andere Frage: Was bedeutet das aristotelische Axiom in der besprochenen Abgrenzung innerhalb der „Politik" und in Anwendung auf das Verhältnis des Staates zur Familie und zum Einzelmenschen? — Im wesentlichen hat es die Analyse des aristotelischen Textes oben schon gesagt; hier sei es der Klarheit halber noch einmal kurz rekapituliert. — Wie die materiellen (integralen) Teile Hand, Fuß usw. sich zum ganzen Organismus verhalten, so verhalten sich die einzelnen Menschen und Familien zum Staat, d. h. eben als integrale Teile. Hand und Fuß empfangen aber ihr Sosein vom ganzen Menschen, nicht aber umgekehrt; der Mensch ist darum „früher" als diese. In gleicher Weise empfangen also auch der einzelne Mensch und die einzelne Familie ihr volles Sosein, ihre Sinnhaftigkeit — zum mindesten als Bürger und als Glied des Staates — erst durch das Ganze „Staat", nicht aber umgekehrt. *Begrifflich* bedeutet das folgendes: Der Mensch wird begrifflich bestimmt, ohne daß die integralen Teile in seine Definition eintreten; umgekehrt kann der einzelne integrale Teil nicht ohne das Ganze definiert werden. In Anwendung auf den Staat und seine Glieder

heißt das: Der Begriff „Staat" enthält nicht den Begriff des konkreten Einzelmenschen oder der konkreten Familie, die dem Staat gegenüber materielle (integrale) Teile sind. Zwar gehören einzelne Menschen und einzelne Familien ganz allgemein genommen in die Wesensdefinition des Staates, aber nur wie die „allgemeine Materie" (materia communis) in die Begriffsbestimmung von Mensch, d. h. eben nicht mehr als integraler Teil, sondern als materieller *Wesens*teil. So ist es etwa, wenn Aristoteles den Staat ziemlich allgemein als eine „Vielheit von Bürgern" [25]) bestimmt, oder wenn er sagt: „Staat nennen wir, um es einfach zu sagen, die Gesamtheit der Genannten (gemeint sind die Bürger), die hinreicht, um sich selbst zum Leben zu genügen" [26]). Umgekehrt liegt der Fall bei der Begriffsbestimmung des einzelnen Menschen und der einzelnen Familie, insoweit sie Glieder des Staates, also dessen integrale Teile sind; da tritt notwendig in die Wesensdefinition der Begriff des Staates ein. Es handelt sich hier aber wohlgemerkt nur um das Bürgersein als solches, nicht aber um das Menschsein als solches. Denn der Staat ist nicht wesenskonstitutiv für das Menschsein. Als spezifische, substantielle Wesenheit hat der Mensch als solcher seine eigenen physischen bezw. metaphysischen Wesenselemente, wozu das Staatsein nicht gehört. In dieser Hinsicht also ist der Mensch begrifflich betrachtet wieder vor dem Staat, da der Begriff „Staat" sich aus den Begriffsteilen „Menschen" und „Selbstgenügsamkeit" zusammensetzt, wie das schon aus der soeben zitierten aristotelischen Definition von Staat hervorgeht.

Fragt man also unter dem Gesichtspunkt der begrifflichen Priorität nach der *Priorität von Mensch und Staat,* so ist folgendes zu antworten: Man muß im Menschen unterscheiden das politische Sein und das rein menschliche Sein. In Bezug auf letzteres ist der Mensch vor dem Staat, weil das Staatsein das Wesen des Menschen (das Ganze) nicht konstituiert, sondern nur „integriert". In Bezug auf ersteres aber ist der Staat vor dem Menschen; denn der Staat (das Ganze) ist begrifflich betrachtet vor den „integralen" Teilen, dem einzelnen konkreten Individuum. J. Schröteler hat das ausführlich dargestellt, und es sei zur näheren Orientierung auf seine Arbeit hier verwiesen [27]).

2. Die Priorität der Natur, verstanden als Priorität der Vollkommenheit.

Obwohl das aristotelische Axiom unter dem Gesichtspunkt der begrifflichen Priorität einen wohlfundierten Sinn hat, so halten wir doch dafür, daß dadurch weder die einzige noch die primäre Bedeutung des Satzes berührt wird. Uns scheint, daß Aristoteles-Thomas damit noch einen anderen, ursprünglicheren Gedanken verbunden haben, und zwar auch auf Grund der Priorität der Natur, die dann

allerdings nicht mehr als begriffliche Priorität zu verstehen ist, sondern als *Priorität der Vollkommenheit*. Dementsprechend heißt dann der aristotelische Satz: „das Ganze ist der Intention der Natur nach, d. h. der Vollkommenheit nach vor dem Teil." Die jetzt folgenden Ausführungen werden diesen Sinn zu rechtfertigen haben.

In dieser neuen Bedeutung besitzt das aristotelische Axiom — auch das soll noch aufgewiesen werden — schlechthin Allgemeingültigkeit und ist nicht etwa bloß auf einen kleinen Kreis von Teilen (die integralen Teile) beschränkt. Auch dürfte es im Sinne der Priorität der Vollkommenheit sich genau so gut und ungezwungen, vielleicht sogar noch besser auf den aristotelischen Text in der „Politik" anwenden lassen, wie im Sinne der begrifflichen Priorität.

Bevor wir den Beweis für diese Thesen antreten, sei darauf hingewiesen, daß das aristotelische Axiom auch ohne Bezugnahme auf eine Priorität der *Natur*, schon auf den einfachen Wortlaut hin einen Vollkommenheitsvorrang ausdrücken kann, indem wir nämlich dem Satz „das Ganze ist *vor* dem Teil" die Bedeutung beilegen von „das Ganze ist *vollkommener* als der Teil." Dabei darf es durchaus nicht befremden, wenn hier das griechische πρότερον (deutsch „früher", aber besser „vor", weil das Wort „früher" zu sehr an zeitliche Priorität erinnert) mit „vollkommener" übersetzt wird. Denn im griechischen Wortschatz hat πρότερος, α, ον auch die Bedeutung von: höher stehend, überlegen, besser, vollkommener. In dieser Hinsicht bildet der Satz „das Ganze ist *vollkommener* als der Teil" gewissermaßen die metaphysische Parallele zu dem anderen Satz „das Ganze ist *größer* als der Teil", welcher Satz mit Bezug auf die quantitative Ordnung gedacht ist; das quantitativ *Größere* dürfte aber — metaphysisch gesehen — das *Vollkommenere* sein.

Man vergleiche zu dem letzten Abschnitt den thomistischen Satz: totum melius est partibus et (est) finis ipsarum [28]). Hier handelt es sich offenbar um die wörtliche Übersetzung von: „das Ganze ist vollkommener als der Teil." Im übrigen gebraucht Thomas von Aquin für das aristotelische Axiom meistens andere Formulierungen, die aber alle gleichen Inhalts, d. h. im Sinne der Priorität der Vollkommenheit sind. Um nur einige davon zu nennen: manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius [29]); oder: bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum [30]); oder: bonum commune (multitudinis) est majus (melius) et divinius quam bonum unius (bono privato) [31]); das sind so die stehenden thomistischen Formeln und Umschreibungen bezw. Anwendungen für den Satz „das Ganze ist vollkommener als der Teil." —

Die Frage ist jetzt: wie läßt sich diese Priorität der Vollkommenheit als eine naturhafte Priorität rechtfertigen? Zunächst aber dürfte

ein Zweifel darüber entstehen, *ob die genannte Priorität der Vollkommenheit sich überhaupt von der begrifflichen Priorität unterscheidet*, die beide Thomas von Aquin zu identifizieren scheint, wenn er bezüglich des aristotelischen Axioms in der „Politik" zu gleicher Zeit von einer begrifflichen Priorität — wie das die vorausgegangenen Ausführungen gezeigt haben dürften — als auch von einer Priorität der Volkommenheit — was ausdrücklich angemerkt wird — spricht: necesse est totum esse prius parte, ordine sc. naturae et *perfectionis*[32]).

Mit Absicht haben wir bei Behandlung der begrifflichen Priorität des Axioms von der Priorität der Vollkommenheit geschwiegen, um beide Fragen getrennt zu behandeln. Denn wir sind der Ansicht, daß die Priorität der Vollkommenheit nur per accidens mit der begrifflichen Priorität verbunden ist, nicht aber per se, wesentlich und notwendig. Immerhin sei zugegeben, daß in sehr vielen Fällen die begriffliche Priorität von einer Priorität der Vollkommenheit begleitet ist, daß also beide Prioritätsarten parallel laufen. So ist dem Begriffe und der Vollkommenheit nach die Substanz vor dem Akzidens, der Akt vor der Potenz, und wie in unserem Fall hier das Ganze vor dem Teil. Aber es kommt auch vor, daß diese Parallelität nicht besteht. Es kann etwas dem Begriffe nach „vor" einem anderen sein, während es der Vollkommenheit nach „hinter" ihm steht, bezw. „niedriger" oder „unvollkommener" ist. Ist z. B. begrifflich betrachtet das Tiersein (animal) „vor" dem Menschsein (homo), weil ich ersteres ohne letzteres begrifflich bestimmen kann[33]), so ist umgekehrt der Vollkommenheit nach das Tiersein „hinter" dem Menschsein, bezw. es ist „niedriger" und „unvollkommener" als dieses; d. h. das Menschsein ist „vor" dem Tiersein, „überragender" als dieses.

Daß auch Thomas von Aquin einen Unterschied zwischen beiden Prioritätsarten gemacht wissen will, dürfte klar und deutlich folgender Text aus der „Metaphysik"[34]) zeigen: sicut animal est prius definitione quam homo, quia definitio animalis ponitur in definitione hominis, eadem ratione subtantia est prior definitione accidentibus. Hier ist die Rede von der begrifflichen Priorität, und nur mit Bezug auf diese stimmt der dort gezogene Vergleich, nicht mehr aber in betreff der Priorität der Vollkommenheit; das liegt auf der Hand.

Aus diesen Überlegungen heraus glauben wir mit gutem Grunde sagen zu dürfen, daß die begriffliche Priorität wesentlich, formell etwas anderes sein muß als die Priorität der Vollkommenheit, wenn auch per accidens beide Prioritätsarten vielfach zusammentreffen. Auf jeden Fall ergibt sich aus der Verschiedenheit beider die Möglichkeit und zuweilen auch die Notwendigkeit einer getrennten Behandlung und Untersuchung der einen wie der anderen[35]).

Wie schon gesagt, kann die in dem aristotelischen Axiom ausgesprochene Priorität des Ganzen vor dem Teil sowohl als begriffliche Priorität als auch im Sinne einer Priorität der Vollkommenheit verstanden werden. Und es besteht kein Hindernis, daß man das Axiom auch im Zusammenhang mit dem aristotelischen Text in der „Politik" nach diesen zwei Seiten hin interpretiert. So hat es wenigstens auch Thomas von Aquin getan, der in seinem Kommentar zu diesem Text sowohl von der begrifflichen Priorität spricht als auch von der Priorität der Vollkommenheit, ohne aber beide Prioritätsarten in ihrem formalen Charakter voneinander zu scheiden. Dennoch dürfte die Bemerkung, die er im Zusammenhang dort bezüglich des Axioms macht: sed hoc intelligendum est de parte materiae, non de parte speciei, nur von der begrifflichen Priorität gelten — diese Feststellung ist wichtig, weil sie die gesonderte Behandlung des Axioms unter dem Gesichtspunkt der Vollkommenheit hier rechtfertigt —, nicht aber von der Priorität der Vollkommenheit, vorausgesetzt, daß wir sie losgelöst von jener betrachten.

Daß diese Abgrenzung des Axioms auf die materiellen Teile nur bezüglich der begrifflichen Priorität gemeint ist, geht zunächst aus dem ganzen Kontext des Kommentars hervor, besonders aber aus dem Hinweis dort auf das siebente Buch der „Metaphysik", wo nur von der begrifflichen Priorität die Rede ist. Sodann beweist das folgende Tatsache: Sobald wir das Axiom formell und gesondert auf die Priorität der Vollkommenheit hin untersuchen — diese Untersuchung soll später noch folgen — werden wir feststellen müssen, daß es in dieser Hinsicht ohne Grenzen, d. h. schlechthin allgemeingültig ist. Nachdem Thomas von Aquin im Kommentar zur „Politik" mit der Bemerkung: sed hoc intelligendum est de parte materiae, non de parte speciei das Axiom in Bezug auf die begriffliche Priorität hat abgrenzen wollen — was der ganze Kontext beweist — mochte er dort um so weniger Veranlassung haben, das Axiom auch in betreff der Priorität der Vollkommenheit auf seine Allgemeingültigkeit hin zu untersuchen und abzugrenzen, als es für ihn feststehen mußte, daß der in demselben ausgesprochene Vollkommenheitsvorrang wenigstens im Rahmen der aristotelischen „Politik" nur gedacht ist in dem Verhältnis eines Ganzen zu seinen integralen Teilen; denn der Staat verhält sich zur Familie und dem einzelnen Menschen wie ein Ganzes zu seinen integralen Teilen. Deshalb hätten sich, selbst wenn Thomas von Aquin in seinem Kommentar zur „Politik" das Axiom unter dem Gesichtspunkt der Priorität der Vollkommenheit gesondert berücksichtigt und dabei in Rechnung gezogen hätte, daß es in dieser Hinsicht nicht nur auf die materiellen Teile abgegrenzt ist, sondern für alle Teile schlechthin gilt — deshalb hätten sich innerhalb der „Poli-

tik" doch keine neuen Folgerungen für das Verhältnis des Staates zur Familie und dem einzelnen Menschen daraus ergeben, weil hier die Anwendung des Axioms, wie gesagt, nur in dem Verhältnis eines Ganzen zu seinen integralen Teilen gedacht ist. Wenn so Thomas von Aquin keine formale Unterscheidung beider Prioritätsarten vornimmt — wenigstens dort nicht — so obliegt uns diese Pflicht in diesem Zusammenhang hier um so mehr, als wir vorerst das Axiom nicht so sehr in Anwendung auf sozialpolitische Fragen, sondern in seiner ganzen Allgemeinheit zu behandeln beabsichtigen. Erst durch formale Unterscheidung beider Prioritätsarten können wir zu einem gesicherten Urteil über die Allgemeingültigkeit des Axioms nach der einen oder anderen Seite hin gelangen.

Nachdem wir gezeigt haben, daß die begriffliche Priorität von der Priorität der Vollkommenheit formell unterschieden ist, müssen wir jetzt die andere oben aufgeworfene Frage zu beantworten versuchen, inwiefern auch die Priorität der Vollkommenheit eine *naturhafte Priorität* ist; denn wir behandeln hier ja die Priorität des Seins bezw. der Substanz und der Natur. Schon allein die Tatsache, daß auch Thomas von Aquin die in dem aristotelischen Axiom ausgesprochene Priorität der *Natur* als eine Priorität der *Vollkommenheit* erklärt — wie wir das soeben gesehen haben —, ist ein rein *äußerer* Beweis für die Möglichkeit einer solchen Deutung. Durch innere Gründe aus dem Text heraus werden wir gleich diese Sinndeutung zu bekräftigen wissen, nachdem wir zuvor auf andere Stellen in der aristotelisch-thomistischen Philosophie hingewiesen haben, wo auch von der Priorität der Natur als einer Priorität der Vollkommenheit gesprochen wird.

Es ist durchaus keine Seltenheit, daß Thomas von Aquin die Priorität der Natur als Priorität der Vollkommenheit interpretiert. Wir finden bei ihm das aristotelische „von Natur aus früher" (natura prius) oder auch „der Substanz nach früher" (prius secundum substantiam) oft mit „an Vollkommenheit, an Würde überragend, besser" (perfectione, dignitate superius, potius) umschrieben, was auch J. Schröteler anmerkt [36]). So ist es etwa, wenn Thomas von Aquin zu dem aristotelischen Text: „der Akt ist der Substanz nach früher als die Potenz" (πρότερα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια .... τῇ οὐσίᾳ) [37]) — diese Priorität der Substanz dürfte identisch sein mit der Priorität der Natur [38]) — bemerkt [39]): „der Substanz nach früher bedeutet der Vollkommenheit nach früher" (esse prius secundum substantiam est esse prius perfectione). Unabhängig von Aristoteles zeichnet Thomas von Aquin die Priorität der Natur als eine Priorität der Vollkommenheit in der Summa Theologica. Hier unterscheidet er einmal [40]) eine doppelte Ordnung der Natur, und zwar der Zeit oder Entstehung nach und der Vollkommenheit oder Intention der Natur nach: Du-

plex est ordo naturae. Unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam ea, quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora ... Alius est *ordo perfectionis, sive intentionis naturae:* sicut actus simpliciter est prior secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum; et per hunc modum minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal; naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem. Dieser Text zeigt klar und deutlich die Verbindungslinie von der Priorität der Natur zur Priorität der Vollkommenheit, und man sieht gleich, daß hier das Wort „Natur" einen ganz anderen Sinn hat als bei der begrifflichen Priorität. Denn während wir oben mit Bezug auf die begriffliche Priorität feststellen mußten, daß „der Natur nach" das Tiersein (animal) früher ist als das Menschsein (homo), wird hier mit Bezug auf die Priorität der Vollkommenheit genau das Gegenteil behauptet, daß nämlich, und zwar auch wieder „der Natur nach", der Mensch früher ist als das Tier. Schließlich ist der letzte Grund für die Gleichsetzung der Priorität der Natur und der Priorität der Vollkommenheit darin zu sehen, daß der Gesichtspunkt der Vollkommenheit ein Gesichtspunkt des Seins (gleich der Natur) ist, wie er sich in der thomistischen Formel ausspricht: ens et bonum convertuntur.

Den besten Beweis dafür, daß die Priorität der Vollkommenheit sich unschwer als eine Priorität der Natur rechtfertigen läßt, liefert meines Erachtens der aristotelische Text in der „Politik" selbst. Aus diesem Grunde nehmen wir die Analyse dieses Textes noch einmal auf, um zu zeigen — nachdem wir oben nur die begriffliche Priorität hervorgekehrt haben —, daß auch in der „Politik" die Priorität der Natur sich ohne jede Schwierigkeit als eine Priorität der Vollkommenheit erklären läßt. Dadurch dürfte zugleich der Nachweis erbracht werden, daß das aristotelische Axiom unter dem beschriebenen Gesichtspunkt der Vollkommenheit auch in der Frage der Priorität des Staates vor der Familie und dem einzelnen Menschen eine bedeutsame Rolle spielt und diesbezüglich in Anwendung zu bringen ist.

Um in dieser Hinsicht unsere Ausführungen zu vervollständigen, ist es nötig, in den Kreis der Textuntersuchung mithineinzuziehen, was Aristoteles über die Entstehung des Staates sagt, welche Frage er der Prioritätsfrage von Staat, Familie und Einzelmensch unmittelbar vorausschickt.

Alle Vergemeinschaftungen der Menschen sieht Aristoteles in dem Ungenügen der menschlichen Natur begründet, die nicht alles in sich trägt (geistig und wirtschaftlich betrachtet oder auch leiblich in Bezug auf die Erhaltung der Art), was zur Vollkommenheit der

menschlichen Natur notwendig ist. Der einzelne genügt sich nicht selbst; er ist nicht „autark". Deshalb schließt er sich über die Hausgemeinschaft hinaus zur Dorfgemeinde zusammen, der ersten Gemeinschaft, „die aus mehreren Familien um eines über den Tag hinausreichenden Bedürfnisses willen entsteht"[41]). Aber die Entwicklung geht noch weiter, bis das Ziel, die vollkommene Verwirklichung der Selbstgenügsamkeit (Autarkie) erreicht ist, welches Ziel Aristoteles im Staat als einer „vollkommenen Gesellschaft" verwirklicht sieht. Er schreibt dazu[42]): „Endlich ist die aus mehreren Dorfgemeinden gebildete vollkommene Gesellschaft der Staat, eine Gemeinschaft, die gleichsam das Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit erreicht hat, die um des Lebens willen entstanden ist und um des vollkommenen Lebens willen besteht. Darum ist alles staatliche Gemeinwesen *von Natur*, wenn anders das gleiche von den ersten und ursprünglichen menschlichen Vereinen gilt. *Denn der Staat verhält sich zu ihnen wie das Ziel, nach dem sie streben; das ist aber eben die Natur* (διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν). Denn die Beschaffenheit, die ein jedes Ding beim Abschluß seiner Entstehung hat, nennen wir die *Natur* des betreffenden Dinges, sei es nun ein Mensch oder ein Pferd oder ein Haus oder was sonst immer. *Auch ist der Zweck und das Ziel das Beste; nun ist aber das Selbstgenügen Ziel und Bestes.*"

In diesem aristotelischen Text häufen sich die Gedanken. Für unseren Zweck hier greifen wir nur das eine heraus: der Staat ist „von Natur", welcher Gedanke mit im Vordergrund der Untersuchung stehen dürfte. Wichtig für uns ist dabei vor allem die Art und Weise der aristotelischen Beweisführung und die Verwendung des Begriffes „Natur" in diesem Zusammenhang. Den aristotelischen Gedankengang kann man mit Thomas von Aquin in nachstehenden Syllogismus formen[43]):

Das Ziel der Naturdinge ist ihre Natur selbst. Nun ist der Staat das Ziel der „ersten und ursprünglichen menschlichen Vereine" (gemeint sind die Ehe-, Familien- und Hausgemeinschaft, weiter die Dorfgemeinde), die selbst — wie Aristoteles vorher gezeigt hat — etwas Natürliches sind. Also ist auch der Staat etwas Natürliches, er ist „von Natur".

Zum Obersatz: Das Ziel der Naturdinge ist ihre Natur selbst. Dies beruht auf einer doppelten Tatsache: Einmal darauf, daß überall dort, wo ein neues Ding entsteht, das Ziel des Entwicklungsprozesses eben *der Abschluß und die Vollendung* dieser Neuwerdung ist. Zum anderen darauf, daß die Beschaffenheit, die ein jedes Ding beim Abschluß seines Entstehens hat, die *Natur* des betreffenden Dinges genannt wird, sei es nun ein Mensch oder ein Pferd oder ein

Haus (das bedeutet hier „Familie") oder was sonst immer. Aus diesen beiden Momenten folgt, daß das Ziel der Naturdinge ihre Natur selbst ist.

Zum Untersatz: Der Staat ist das Ziel der „ersten und ursprünglichen menschlichen Vereine". Diese sind selbst naturgewachsen, aus einem natürlichen Sozialbedürfnis heraus entstanden, das sie aber nur nach einer Seite hin erfüllen und befriedigen können. Sie enthalten deshalb eine *naturhafte* Anlage und Dynamik zu etwas Vollendeterem und Größerem, zum Staat, der allein den natürlichen Abschluß ihrer Entwicklung darstellt, weil erst in ihm „das Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit" erreicht wird. So ist also der Staat das Ziel aller Vergemeinschaftungen von Menschen. Denn Zweck und Ziel sind immer nur etwas Gutes bezw. das Beste; „nun ist aber das Selbstgenügen Ziel und Bestes"; und das besitzt der Staat. Und zwar ist der Staat das *naturhafte* Ziel dieser Gemeinschaften, vorausgesetzt, daß sie selbst *naturgewachsen* sind.

Daraus folgt, daß der Staat als das naturhafte Ziel naturverwurzelter Vergemeinschaftungen von Menschen selber etwas Natürliches sein muß, also „von Natur" ist.

Das ist der aristotelische Beweis für die Naturhaftigkeit des Staates, gesehen im Lichte thomistischer Kommentierung. Es ist wichtig, daß man den ganzen Beweis im Auge behält, um zwei Folgerungen zu verstehen, die Aristoteles daran anknüpft.

Die *erste* Folgerung handelt davon, daß „der Mensch von Natur ein staatliches Wesen ist"[44]), „mehr noch als jede Biene und jedes schwarm- oder herdenweise lebende Tier"[45]), wofür die Sprache Zeugnis abgibt.

Die *zweite* Folgerung betrifft unmittelbar die uns schon hinlänglich bekannte Prioritätsfrage von Staat, Familie und Einzelmensch: „Darum ist denn auch der Staat der Natur nach früher als..." — Vorher hat Aristoteles gezeigt, daß der Staat wegen seiner Autarkie das Ziel der kleineren naturgewachsenen Gemeinschaften sei, und daß man dieses Ziel „Natur" nenne; auch sei der Zweck und das Ziel „das Beste", also auch der Staat. In diesen Sätzen liegt unstreitig mehr oder weniger eine Vorrangstellung des Staates vor den anderen Gemeinschaften und letztlich vor dem Menschen selbst ausgesprochen. Diesen Gedanken greift Aristoteles jetzt wieder auf. Scheinbar will er ihn noch einmal klar ins Licht rücken und auf eine prinzipielle Formel bringen. Im Sinne obiger Darlegungen würde dann hier das „der Natur nach früher" gleichbedeutend sein mit einem „dem Ziel nach früher", womit wiederum eine Priorität der Vollkommenheit gemeint sein dürfte; denn Ziel ist immer nur das Gute, das Vollkommene. So hat also der Satz „der Staat ist der Natur nach

früher" den Sinn von „der Staat ist der Vollkommenheit nach früher" bezw. „vor dem einzelnen Menschen ... usw.".

Läßt demnach, im Zusammenhang mit dem ganzen vorausgegangenen Kontext und in der natürlichen Folge der aristotelischen Gedanken, die in der „Politik" ausgesprochene Priorität des Staates vor der Familie und dem einzelnen Menschen sich ohne Schwierigkeit als eine Priorität der Vollkommenheit verstehen, dann ist klar, daß das zur prinzipiellen Begründung dieses Sachverhaltes angeführte Axiom „das Ganze ist vor dem Teil" bezw. die darin ausgesprochene *naturhafte* Priorität auch im Sinne einer Priorität der Vollkommenheit gedeutet werden kann. „Das Ganze ist der Natur nach früher als der Teil" heißt dann „das Ganze ist dem Ziel oder der Vollkommenheit nach früher als der Teil" (ordine perfectionis seu intentionis naturae) oder noch kürzer „das Ganze ist vollkommener als der Teil", wobei das griechische πρότερον mit „vollkommener" übersetzt ist, wozu ein gutes Recht besteht[46]).

Dieser Sinndeutung des aristotelischen Axioms fügt sich auch das zu seiner Erläuterung von Aristoteles angeführte Beispiel des menschlichen Kompositums zwanglos ein: „Hebt man das ganze menschliche Kompositum auf, so kann es keinen Fuß und keine Hand mehr geben, außer nur dem Namen nach ... usw.", d. h. der einzelne Teil ist zu unvollkommen, als daß er für sich allein existieren könnte, nur in Verbindung mit dem ganzen Organismus hat er Sein und Bestand. Der Teil ist deshalb auf das Kompositum hingeordnet wie auf sein naturgegebenes Ziel; mit anderen Worten: das Kompositum ist der Natur oder dem Ziel nach vor dem Teil, es ist vollkommener als dieser.

Es sind also gute Gründe dafür vorhanden, daß man — im Zusammenhang mit dem aristotelischen Text in der „Politik" — die naturhafte Priorität des Ganzen vor dem Teil als eine Priorität der Vollkommenheit versteht. Daneben aber bleibt die Möglichkeit bestehen, diese naturhafte Priorität als begriffliche Priorität zu erklären. Das bedeutet eben keinen Widerspruch. Es handelt sich dabei nur um zwei verschiedene, formale Gesichtspunkte in betreff ein und derselben Sache, welche formale Unterscheidung Aristoteles allerdings nicht macht, wie auch Thomas von Aquin in seinem Kommentar zur „Politik" sie unterläßt. Bei dem einen wie bei dem anderen fließen die Grenzen der begrifflichen Priorität und der Priorität der Vollkommenheit ineinander über, ohne daß sie klar unterschieden sind. Beide Philosophen mochten auch wohl wenig Grund haben, diese Prioritätsarten in ihrem formalen Charakter voneinander abzugrenzen, wenigstens bestand in der „Politik" kein Anlaß dazu — an anderen Stellen tun sie es ja zur Genüge. Denn das aristotelische

Axiom hat dort den Sinn von „das Ganze ist vor den *integralen* Teilen" — um nach seiner Anwendung auf die Prioritätsfrage von Staat, Familie und Einzelmensch zu urteilen oder nach seiner Erklärung durch das Beispiel des menschlichen Kompositums. In dieser Hinsicht aber läßt sich die naturhafte Priorität, wie wir gesehen haben, sowohl als Priorität des Begriffes wie auch als Priorität der Vollkommenheit verstehen, weil sowohl dem Begriffe als auch der Vollkommenheit nach das Ganze vor den integralen Teilen ist, wenn auch im Hinblick auf die Priorität der Vollkommenheit damit nicht die ganze Wahrheit gesagt ist. Denn während unter dem Gesichtspunkt der begrifflichen Priorität das Ganze nur vor den *integralen* Teilen ist, ist vom Standpunkt der Priorität der Vollkommenheit aus das Ganze *vor allen Teilen schlechthin*, gleichgültig welcher Art immer sie sind. Aber gerade wegen dieses Unterschiedes ist es notwendig, das aristotelische Axiom hier gesondert auf die Priorität der Vollkommenheit hin zu untersuchen, vorausgesetzt, daß wir es nicht nur in seiner spezifischen Anwendung im Rahmen der „Politik" sehen wollen, sondern in seiner ganzen Allgemeinheit.

Bevor wir die Frage abschließen, inwiefern die Priorität der Vollkommenheit eine naturhafte Priorität ist, sei noch folgende Bemerkung gemacht: In den vorausgegangenen Untersuchungen hatte der Begriff „Natur" größtenteils den präzisen Sinn von „Intention der Natur" oder „Ziel der Natur" und war so gewissermaßen im Gegensatz gedacht zu dem, was durch Kunst ist. Besonders in dem aristotelischen Text über die Entstehung des Staates kam dieser Sinn klar zu Tage; ebenso im Zusammenhang damit bei der Frage der naturhaften Priorität des Staates vor der Familie und dem einzelnen Menschen bezw. des Ganzen vor dem Teil. Insofern ist also, wenn man sagt: „das Ganze ist der Natur nach (Ziel der Natur nach) vor dem Teil", hier zunächst nur an *naturgewachsene* Ganzheiten gedacht im Gegensatz zu Ganzheiten, die *gemacht* sind. Um das aristotelische Axiom aber auch auf solche künstlichen, gemachten Ganzheiten anwenden zu können, ist es notwendig, den Begriff „Natur" diesbezüglich in übertragenem Sinne zu nehmen, insofern man auch bei den Dingen durch Kunst von „Natur" spricht als dem Ziel irgendeines schöpferischen, aber kreatürlichen Geistes. —

Nachdem wir festgestellt haben, daß die begriffliche Priorität formal unterschieden ist von der Priorität der Vollkommenheit, und es uns klar geworden sein dürfte, inwiefern letztere eine naturhafte Priorität ist, müssen wir jetzt den inneren Seinsgrund anzugeben versuchen, *warum das Ganze vollkommener ist als der Teil* — bei welcher Untersuchung zugleich der Nachweis erbracht werden soll für die schon wiederholt aufgestellte Behauptung, daß das aristotelische

Axiom unter dem Gesichtspunkt der Vollkommenheit *schlechthin allgemeingültig ist*, d. h. sowohl von den entitativen Teilen als auch Wesensteilen, den quantitativen und qualitativen Teilen usw. ausgesagt werden kann.

Der letzte metaphysische Seinsgrund dafür, daß das Ganze vollkommener ist als der Teil oder auch — um diese hier naheliegende Frage mit in die Untersuchung hineinzuziehen — als eine Summe von Teilen, ist folgender: Das Ganze hat einen größeren Reichtum an Sein als dieser oder jener Teil für sich allein genommen oder auch als eine Summe von Teilen. Die Vollkommenheit der Dinge wird bemessen nach dem Grad ihrer Teilhabe am Sein, nach dem Mehr oder Weniger der Teilnahme am höchsten Gut, dem Absoluten. Das Ganze nun in der Vielheit und Verschiedenheit der Glieder und deren innerer Einheit und Verbundenheit besitzt einen größeren Seinsreichtum, stellt das absolute, höchste Gut vollkommener dar als dieser oder jener Teil für sich allein genommen oder auch als eine Summe von Teilen. Denn was der einzelne Teil besitzt, besitzt auch das Ganze und noch mehr. Und eine Summe von Teilen stellt keine neue *formale* Seinsweise dar, keine von dem einzelnen Teil verschiedene Vollkommenheit (es sei denn die zahlenmäßige Multiplikation der Vollkommenheit ein und desselben Dinges — welch *materieller* Seinsreichtum die unendliche Fülle von Darstellungsmöglichkeiten in *einer* Spezies offenbaren kann und als solcher natürlich auch seinen ontologischen Wert hat), während das Ganze mehr ist als eine Multiplikation oder Summe von Teilen, mehr durch das innere Band *vollkommener Einheit* (Über- und Unterordnung!) [47]) der Glieder, das Ganzheit schafft.

Betrachten wir diesen Sachverhalt zunächst einmal in der *substantiellen Ordnung;* wiederum diene der Mensch als Beispiel. — Da ist vorerst das entitative Ganze, die real existierende Ganzheit „Mensch" mit den beiden entitativen Teilen Essenz und Existenz. Diese Teile sind aufeinander zugeordnet wie Potenz und Akt und bedingen erst in ihrer Einheit die real existierende Substanz. Essenz und Existenz sind also je für sich allein genommen, in Bezug auf das real existierende Ding, hier also den Menschen, etwas Unvollkommenes, insofern die eine (Essenz) nicht ohne die andere (Existenz) sein kann, wenigstens nicht im Geschöpflichen. In Gott fällt ja beides zusammen; denn sein Wesen ist Dasein, was von keinem Geschöpf gesagt werden kann.

Als substantielle *Wesens*ganzheit besteht der Mensch aus Leib und Seele wie aus Materie und Form. Aus diesen beiden Wesenselementen wird gleichsam ein Drittes, das keines von beiden ist, das Kompositum „Mensch". Denn der Mensch ist weder *nur* Leib noch

nur Seele[48]). Die einzelnen Wesensteile für sich allein genommen sind also etwas Unvollkommenes im Vergleich zu der Vollkommenheit des Ganzen; sie sind nicht der Mensch in seiner Ganzheit.

Ganz allgemein gilt für alle Körpersubstanzen: Form und Materie sind aufeinander hingeordnet und ergänzen sich in gegenseitiger Abhängigkeit. Die Materie verursacht (als causa materialis) die Form, insofern letztere nicht sein kann als nur in einer Materie. Desgleichen verursacht die Form (als causa formalis) die Materie, weil diese aktuelles Sein nur durch die Form hat[49]). (Causae ad invicem sibi sunt causae). Aus der Vereinigung beider substantieller Wesensteile wird dann das Kompositum, das Ganze, welches vollkommener sein muß als nur dieses oder jenes *Teil*prinzip des Seins, das noch der Ergänzung durch ein anderes *Teil*prinzip bedarf. Kurz gesagt: die Materie ist für die Form da; die Form ist um der Materie willen; beide haben als Ziel das Kompositum, das Ganze.

Wenn wir die Form von der Materie in der Ordnung der Materialursächlichkeit abhängen lassen, so gilt das absolut betrachtet nur von jenen Körperformen, deren ganzes Sein der Materie verhaftet ist. Mit Bezug auf die Seele (als der Form) des Menschen aber ist das nur die halbe Wahrheit. Denn diese Seele ist nicht *nur* Form eines organischen Leibes, sondern auf Grund ihrer Immaterialität oder Geistigkeit auch eine Substanz für sich. Sie kann deshalb, selbst nachdem der Organismus zerstört ist, ohne den Leib fortleben[50]), was für alle anderen Körperformen unmöglich ist. Und da sich die Vollkommenheit des Geistes nach dem Grad der Immaterialität bemißt, dürfte die Vereinigung der Geistseele mit einem Leib eher als Unvollkommenheit denn als Vollkommenheit erscheinen.

Dennoch ist hier zu sagen, daß die Menschenseele *gemäß ihrer Natur* für die Verbindung mit einem organischen Leib geschaffen ist, damit dieser den Betätigungen der Seele dienstbar sei oder daran teilnehme, je nachdem es sich um die höheren oder niederen Seelentätigkeiten handelt. Die Vereinigung mit dem Leib bedeutet also für die Seele des Menschen keine „Verbannung" — wer so redet, vergißt, daß der Mensch auf der niedrigsten Stufe der Intelligenzwesen steht, gleichsam der „Horizont" der materiellen und immateriellen Welt ist. Vielmehr ist die Seele gewissermaßen nur an ihrem natürlichen Ort, wenn sie mit einem Leib verbunden ist. In dieser Hinsicht bedeutet es für sie eher eine Vollkommenheit, in einem Leib zu sein, als in ihm nicht zu sein. Also ist auch hier das Ganze „Mensch" vollkommener als nur die Seele, als der Teil.

Gilt schon von den Wesensbestandteilen der Ganzheit „Mensch", daß sie je für sich allein genommen unvollkommener sind als das Kompositum, so muß noch mehr von den quantitativ-integrierenden

Teilen, die nur eine notwendige Folgeerscheinung der Materie sind, etwa von dem Kopf, dem Arm oder Fuß gesagt werden, daß sie die Vollkommenheit eines ganzen Menschen nicht ausmachen können. Das liegt auf der Hand und bedarf keiner weiteren Erklärung. — So ist es natürlich auch bei den qualitativen Teilen des Menschen, d. h. hier bei seinen Seelenkräften, die, wie der Name schon sagt, aus der Seele, der Form des Körpers, erfließen. Der Mensch ist nicht *nur* Verstand oder *nur* Wille, am allerwenigsten eine noch niedrigere Seelenkraft.

Das Ganze der Substanz „Mensch" ist also vollkommener als dieser oder jener Wesensbestandteil, oder auch als dieser oder jener integrierende Teil, endlich auch als dieser oder jener qualitative Teil. Und das gilt nicht nur vom Menschen, sondern ganz allgemein von allen Substanzen. In omni composito bonum non est hujus vel illius partis, sed totius; et dico bonum secundum illam bonitatem, quae est propria totius et perfectio ejus. Nam partes sunt imperfectae respectu totius sicut partes hominis non sunt homo [51]).

Bei den Substanzen, beim Menschen, ist das Ganze aber nicht nur vollkommener als dieser oder jener Teil für sich allein genommen, es ist überdies auch etwas ganz anderes als eine *Summe von Teilen*. Der Ausdruck Summe oder Masse ist bezüglich der Einheit der Substanz, die eine Einheit schlechthin ist (unitas simpliciter), durchaus unangebracht. Zwar ist das Kompositum (das Ganze) keine dritte von der Einheit der Teile verschiedene Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit der vereinigten Teile selbst [52]). Aber — und das entscheidet — es handelt sich hier schon um *vollkommene Einheit* mit dem charakteristischen Merkmal der Über- und Unterordnung, welche Bedingung echter Ganzheit sind, nicht mehr um Summe oder Masse. Dadurch, daß Materie und Form aufeinander abgestimmt sind und sich gegenseitig ergänzen, daß die Form die Erfüllung dessen darstellt, was die Materie nur der Anlage nach enthält (Akt und Potenz), durch diese Wesenseinheit — der auf seiten der Form die Einheit der qualitativen Teile, auf seiten der Materie die Einheit der quantitativen Teile entspricht — wird Ganzheit, wird etwas Vollkommeneres als bloß eine Summe von disparaten Teilen. —

Bei den *akzidentellen Ganzheiten*, wo das Ganze nur ein ordine unum ist, liegen die Dinge parallel den substantiellen Ganzheiten. Auch in der akzidentellen Ordnung ist zunächst das Ganze vollkommener als dieser oder jener Teil in seiner Gesondertheit. Wir haben das bei der Substanz im einzelnen darzustellen versucht. Im übrigen ergibt sich diese Tatsache für jedwedes Ganze einfach aus dem Begriff der Ganzheit, wie er oben [53]) erklärt wurde. Wenn nur dort ein wirkliches, echtes Ganzes ist, wo aus allen Teilen zusammen-

genommen ein *„vollkommen Eines"* wird („vollkommen Eines" — unum perfectum — bedeutet hier, wie schon oben bemerkt, nicht substantielle Einheit, sondern Einheit mit dem charakteristischen Merkmal der Über- und Unterordnung), und zwar dergestalt, daß die Vollkommenheit der vereinigten Teile dem einzelnen Teil gesondert nicht zukommt, wie bei einem Tier (substantielle Ordnung) und bei einem Haus (akzidentelle Ordnung), — dann ist klar, das liegt in dieser Begriffsbestimmung von Ganzheit, daß das Ganze vollkommener sein muß als der einzelne Teil für sich allein genommen.

Dieselbe Begriffsbestimmung grenzt aber auch klar und deutlich das Ganze von dem ab, was nur Summe oder Masse ist. Gerade in der akzidentellen Ordnung ist es wichtig, auf den Unterschied des einen von dem anderen hinzuweisen, weil das, was wir Summe oder Masse zu nennen pflegen, nur hier in dieser Ordnung vorgefunden wird; — bei der Substanz ist Summe oder Masse etwas Unmögliches, denn es gibt keine Substanz, die nicht Ganzheit wäre. Summe und Ganzes sind, wie aus der Begriffserklärung von Ganzheit hervorgeht, etwas von Grund auf Verschiedenes. Die Summe ist dadurch charakterisiert, daß sie sich von dem einzelnen Teil höchstens durch einen materiellen, rein zahlenmäßigen Reichtum unterscheidet. Das Ganze dagegen besitzt eine von dem einzelnen Teil unterschiedene Vollkommenheit; es hat also einen eigenen Seinswert, der ein besonderer Reichtum ist. Der Steinhaufen ist Summe oder Masse; das Haus ist ein Ganzes. Eine zufällig bei einem Unglück auf der Straße zusammengelaufene Menschenmenge ist Summe, Masse; die Familie in ihrer organischen Einheit, ebenso der Staat mit seiner durch verschiedene Stände und Berufe bestimmten Differenzierung der Glieder sind Ganzheit.

Als Ergebnis dieser letzten Untersuchung ist also festzustellen, daß das Ganze der Natur (dem Ziel oder der Vollkommenheit) nach vor dem Teil ist, und zwar nicht nur vor dem integralen Teil, sondern vor allen Teilen schlechthin, auch den Wesensteilen.

3. Die Priorität der Natur im Sinne O. Spanns.

Da wir oben in dem Kapitel „Der Begriff ‚Ganzes'" die Spann'sche Ganzheitslehre der Scholastik gegenübergestellt haben, sei auch hier die Auffassung O. Spanns über das aristotelische Axiom kurz gestreift und den vorausgegangenen Untersuchungen parallelisiert. Spann sagt[54]: „Das Ganze ist *logisch*[55]) früher als der Teil. Wäre der Teil logisch früher, so könnte durch Zusammenschneien beliebiger Einzelner zufällig eine Ganzheit entstehen. Das wäre aber ähnlich, wie wenn durch Ausschütten von Milliarden von Buchstaben einmal zufällig das Nibelungenlied entstünde. Das Umgekehrte ist richtig:

Damit die Buchstaben, welche das Nibelungenlied bilden, an ihrem Orte da sein oder entstehen können, muß das Lied früher da sein — das Ganze! Das Lied eignet sich die Buchstaben zu, ja, es hat sie als seine organischen Glieder schon in sich. Das Ganze muß *dem Wesen nach* (der Idee nach) da sein, bevor ein etwas sein Glied, sein Teil werden kann; oder noch strenger ausgedrückt: bevor es sich *ausgliedern*, im Gliede darstellen kann. Dies heißt es ‚logisch früher'."

„Das Ganze ist logisch früher als der Teil", „dem Wesen nach", „der Idee nach" — diese Aufstellungen O. Spanns berühren sich stark mit dem aristotelisch-scholastischen Satz „das Ganze ist der Natur nach (im Sinne von der Vollkommenheit oder dem Ziel nach) vor dem Teil." Im Grunde enthalten beide Sätze den gleichen Gedanken, wenn auch von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus gesehen. Spann geht von der Voraussetzung aus, daß der Kosmos und in Analogie dazu der Bereich der Zweck- und Kunstgegenstände wertgegliedert und geordnet sind, für welche Ordnung es den zureichenden Grund des Seins zu finden gilt. Denn diese Ordnung kann nicht dem Zufall und der Willkür überantwortet sein, wie es der Mechanismus und Atomismus will, denen Spann schärfste Feindschaft angesagt hat, sondern sie muß ein höheres Prinzip haben. Dieses aber ist das Ganze, welches als Ziel der Teile die Ordnung derselben bestimmt und beherrscht. Darum ist das Ganze als der überragende, ideale Seinsgrund der Teile früher als diese; es ist ihr „reales geistiges Formprinzip" (Landmesser), womit die aristotelisch-thomistische causa formalis extrinseca seu exemplaris gemeint sein dürfte. Denn das Ziel, obzwar es, wie die Scholastik sagt, in der Ordnung des Entstehens das Letzte ist, ist der Erkenntnis nach das Erste (finis est prior in intentione, sed est posterior in executione) [56]). Ziel aber ist das Ganze; also ist es „logisch", d. h. „dem Wesen nach", „der Idee nach" früher als die Teile. Diese Formulierung des aristotelischen Axioms ist im Grunde dieselbe wie die von Aristoteles-Thomas (im Hinblick auf die Priorität der Vollkommenheit) abgegebene, nur daß erstere — so würde vielleicht im Sinne der Scholastik zu unterscheiden sein — mehr von der causa formalis extrinseca seu exemplaris gesehen ist, während letztere die eigentliche causa formalis intrinseca meint.

Die Untersuchung des aristotelischen Axioms unter dem Gesichtspunkt der Priorität des Seins bezw. der Natur ergibt also ein Doppeltes, je nachdem, was man unter dieser naturhaften Priorität versteht. Meint man damit die begriffliche Priorität, dann ist das Axiom auf

die integralen Teile abgegrenzt: „das Ganze ist vor den integralen Teilen", versteht man aber darunter die Priorität der Vollkommenheit, dann gilt der Satz von allen Teilen ohne Ausnahme: „das Ganze ist vor dem Teil schlechthin."

Mit dieser Feststellung beschließen wir unsere *allgemeinen* Untersuchungen über das aristotelische Axiom, um augenblicklich andere, verwandte Probleme in Angriff zu nehmen.

Dritter Abschnitt.

„DAS GANZE IST VOR DEM TEIL"; SPEZIFISCHE ANWENDUNG DES ARISTOTELISCHEN SATZES AUF DIE UNIVERSUMS- UND GEMEINSCHAFTSIDEE.

Über die Anwendung des aristotelischen, im Sinne der begrifflichen Priorität verstandenen Axioms auf die Prioritätsfrage von Mensch und Gemeinschaft bezw. Staat haben wir schon oben [1]) das Wesentliche gesagt. Darüber brauchen wir also nicht weiter zu reden. Es sei diesbezüglich nur noch bemerkt, daß wir J. Schröteler voll und ganz beipflichten, wenn er unter Voraussetzung der begrifflichen Priorität sagt [2]): „Zur Stützung einer universalistischen Soziologie und Staatslehre aber dürfte (der Satz) nach unseren Ausführungen kaum verwendbar sein." Denn das wäre nur möglich unter der Bedingung, daß die Gemeinschaft sich als eine Hypostase aufweisen ließe, von welcher der ganze Mensch nach Art eines Akzidens abhinge, und zwar so, daß Gemeinschaft zur Wesensgestalt des Menschen gehörte, sein Wesen konstituierte. Das aber trifft nicht zu, wie oben gezeigt wurde.

Was nun das aristotelische Axiom, im Lichte der Priorität der Vollkommenheit gesehen, betrifft, so wollen wir im vorliegenden Abschnitt die spezifische Anwendung dieses Satzes auf die Universums- und Gemeinschaftsidee untersuchen und im besonderen dabei die Frage berücksichtigen: wie steht der Mensch im Universum und in der Gemeinschaft? Diesbezüglich geht unser Bestreben vor allem dahin, zu zeigen, daß sich mit dem aristotelisch-thomistischen System sehr gut eine universalistische Welt- und Gemeinschaftsauffassung verträgt.

Auch von der Gemeinschafts- bezw. Staatsidee (unter dem Gesichtspunkt der Priorität der Vollkommenheit des aristotelischen Axioms) wurde oben [3]) schon, aber nur wie im Vorübergehen, gesprochen. Deshalb kommen wir in diesem Abschnitt noch einmal darauf zurück. Wenn wir hier auch die Idee des aristotelisch-thomistischen Weltbildes untersuchen wollen, so hat das seinen Grund darin, daß diese Vorbild für die Gemeinschaftsidee gewesen ist. Der Sozialkosmos wird von dem Naturkosmos umschlossen und besitzt eine diesem analoge Gesetzlichkeit; darauf weist Thomas von Aquin immer wieder hin. Mit Recht spricht darum Rob. Linhardt [4]) von der „Sozialbedeutung der Universumsidee" im thomistischen System. Sic igitur consideremus totum genus humanum sicut totam rerum universitatem [5]). —

Der eigentlichen Untersuchung der beiden genannten Fragen schicken wir hier erst noch *zwei wichtige, prinzipielle Bemerkungen* voraus, die das Ganzheit-Teilverhältnis betreffen und zum Verständnis der folgenden Kapitel von grundlegender Bedeutung sind.

Es muß festgestellt werden, daß der Satz „das Ganze ist vor dem Teil", in der thomistischen Umschreibung von pars est propter totum sicut propter finem, oft zu Mißverständnissen die Ursache gewesen ist. Man hat den Gedanken des „Opfers" in ihn hineingetragen, als sei der Sinn etwa folgender: der Teil muß sich für das Ganze „opfern". So erklärt sich auch die Scheu gewisser Autoren davor, den Menschen, auch insofern er Geistwesen ist, als Teil der Gemeinschaft anzusprechen, weil sie darin eine Gefahr erblicken, daß die Persönlichkeitsrechte des Menschen verkleinert oder sogar vernichtet werden könnten.

Tatsächlich verbindet auch Thomas von Aquin — und man beruft sich auf ihn — mit dem aristotelischen Axiom den Gedanken des „Opfers", so wenn er sagt: natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum [6]), oder: naturaliter pars se exponit ad conservationem totius; sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius [7]). Aber aus diesen Sätzen läßt sich unmöglich die Schlußfolgerung ziehen, daß nun jeder Teil für das Ganze „geopfert" werden kann, oder daß, selbst wo dieses „Opfer" möglich ist, die einzige oder auch nur die primäre Aufgabe des Teiles darin besteht, sich für das Ganze zu „opfern".

Zunächst gibt es eine ganze Reihe von Teilen, die sich überhaupt nicht für das Ganze „opfern" lassen. Gemeint sind nicht etwa nur die Wesensteile, sondern auch integrale Teile. Denken wir an den Organismus. Es hat im Hinblick auf diesen keinen Sinn, von einem „Opfer" der integralen Teile etwa Herz, Lunge, Kopf usw. zu reden und noch weniger von einem „Opfer" der Wesensteile Leib und Seele. Durch das „Opfer" solcher Teile würde auch das Ganze vernichtet. Nur diejenigen Teile lassen sich für das Ganze „opfern", die von ihm getrennt werden können, ohne es zu zerstören, das sind z. B. Hand, Fuß, Auge usw. Bei solchen „Opfern" handelt es sich aber ganz offenbar nur um einen Not- und Ausnahmezustand. Von zwei Übeln wird das geringere gewählt. So tut es schon die Natur; instinktiv halten wir bei plötzlich drohendem Unheil den Arm schützend vors Gesicht, selbst auf die Gefahr hin, den Arm zu verlieren. Und die Vernunft ahmt die Natur nach; wir lassen das Bein amputieren, um das Leben zu erhalten.

Unter gewissen Umständen mag also das „Opfer" des Teiles für das Ganze als gerechtfertigt erscheinen. Dennoch geht es nicht an, in einem solchen „Opfer" die wesentliche Aufgabe des Teiles zu er-

blicken. Diese besteht vielmehr ganz allgemein darin, daß der Teil auf seine Weise dazu beiträgt, das Ganze darzustellen und zu verwirklichen; denn „das Ganze wird in den Gliedern geboren." Dazu ist natürlich vorausgesetzt, daß der Teil eine bestimmte (akzidentelle oder substantielle) Natur und eine ihm arteigene Wirkungsweise besitzt. Mithin bedeutet es keinen Widerspruch, eine spezifische Seins- und Wirkweise zu haben und dennoch Glied eines Ganzen zu sein [8]).

Als zweites ist hier anzumerken — es hängt das ebenfalls mit dem Satz zusammen „das Ganze wird in den Gliedern geboren" —, daß es nicht erlaubt ist, „Ganzes" und „Teil" in exklusiver Weise gegenüberzustellen, sondern nur „Teil" und „Teil". Ich kann nicht — um das an dem Beispiel des menschlichen Organismus klarzumachen — den Menschen und etwa seine Hand oder seinen Verstand wie zwei vollkommen getrennte Dinge behandeln; so lassen sich nur Hand und Fuß, Verstand und Wille gegenüberstellen: pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem [9]). Durch diese Erkenntnis werden wir belehrt, die Lösung unseres Problems nicht so sehr in einem „entweder oder" zu erwarten, als vielmehr in dem gemäßigteren „sowohl als auch". Nicht „Universum bezw. Gemeinschaft *oder* Mensch" wird es heißen, sondern „Universum bezw. Gemeinschaft *und* Mensch"; denn wer Universum bezw. Gemeinschaft sagt, sagt auch Mensch; die umgekehrte Folge aber gilt nicht.

Erstes Kapitel.

Die Universumsidee, mit besonderer Berücksichtigung der Stellung des Menschen innerhalb des Universums.

Das vorliegende Kapitel hat den Zweck, den Satz „das Ganze ist vor dem Teil" in seiner spezifischen Anwendung auf das Universum — bonum universi praeponderat bono particularis rei [10]) — zu untersuchen und zu verifizieren. Dabei ist vor allem — wie schon einleitend gesagt — Wert zu legen auf die Frage: wie steht der Mensch in der Ganzheit des Universums? Wir beginnen diese Untersuchungen mit der Betrachtung der *Struktur und Gesetzlichkeit des Universums.* —

Wenn der Schöpfer die Dinge ins Dasein gerufen und das Weltall erschaffen hat — wie die Gottesbeweise das voraussetzen —, dann ist es klar, daß das Universum die *Spuren des Göttlichen* an sich tragen muß; omne agens agit sibi simile. Und so ist es in der Tat. Wer aufmerksam das Weltganze betrachtet, findet auf seinem Grunde etwas Göttliches leuchten. Meint das nicht schon der primitive Mensch,

wenn er — zwar noch in Verkennung des wesentlichen Unterschiedes zwischen Schöpfer und Geschöpf — die Dinge der Welt und ihre Kräfte als Götter anspricht? Meint das nicht auch der „Ahnherr der Philosophie", Thales von Milet, der sein Urwasser göttlich (θεῖον) nennt, das alles mit Göttern erfüllt (πάντα πλήρη θεῶν)? Auf derselben Spur nach dem Göttlichen im Weltall ist auch Plato mit seiner erhabenen Idee des „göttlich Schönen" (τὸ θεῖον καλόν) [11]), an dem alle Dinge in ihrer transzendenten Idee teilhaben; oder Aristoteles, wenn er die den Dingen immanente Form etwas Göttliches (τινος θείου) [12]) nennt.

Über den göttlichen Charakter der Formen läßt Aristoteles sich nicht weiter aus, vielleicht aus einer leisen Furcht davor, in die platonischen Ideen zurückzufallen. Aber gerade dieser Gedanke von der Göttlichkeit der Form ist es, den Thomas von Aquin aufgegriffen und zum Eckstein seiner Universumsidee gemacht hat. Enthält er doch alles, was hier zunächst zu sagen ist, daß eben die Welt als Schöpfung teilhat an jener höchsten Ursache, die Gott selbst ist, daß sie darum ein Abbild göttlicher Herrlichkeit darstellt.

Die Welt soll nach der Intention ihres Schöpfers den Reichtum des göttlichen Seins, die Geistigkeit, Güte und Schönheit nicht irgendwie, sondern möglichst vollkommen offenbaren. Das kann natürlich nicht geschehen durch eine Kreatur allein, vielmehr nur durch eine Vielheit und Unterschiedenheit der Dinge. Denn der unendliche Reichtum der ersten Wirklichkeit läßt sich nicht anders darstellen als nur durch eine dieses Sein ausbreitende, abgestufte Vielheit der Wesen. Was in Gott einfach ist und ungeteilt, erscheint in den Kreaturen vielfältig und zusammengesetzt. Die lebendige, absolut einfache Idee Gottes entfaltet sich nach außen hin, indem sie die Wesenheiten vermehrt, damit so, was die eine Wesenheit nicht darstellt, durch die andere ergänzt werde, ähnlich wie der Mensch in der Rede die Begriffe wechselt und vermehrt, um eine Idee zu veranschaulichen, weil mit einem Wort allein nicht alles gesagt werden kann. Es ist also unmöglich, ein vollkommenes Abbild Gottes zu schaffen in nur einer einzigen Natur.

Was so zur Vollkommenheit des Universums gefordert wird, ist nicht eine beliebig beschaffene Vielheit von Wesen, sondern eine schrittweise, von der untersten Stufe des Seins anhebende Verschiedenheit in der Art (diversitas specierum), deren jede einen mehr oder weniger vollkommenen Grad von Gottähnlichkeit besitzt [13]). In dieser Hinsicht lassen sich im Universum vier große Reiche verschiedengearteter Naturen unterscheiden. Auf der untersten Stufe stehen die *leblosen* Körper, darüber ist die Pflanzenwelt mit dem spezifisch *vegetativen*, die Tierwelt mit dem spezifisch *sensitiven* Leben, und über

alles das erhebt sich der *denkende* Mensch als Krone der sichtbaren Schöpfung. Wenn der Philosoph versucht sein kann, die aufsteigende Reihe der Wesen hier zu beenden, so führt Thomas von Aquin als Theologe uns darüber hinaus in einen noch ganz andersgearteten Seinsbereich, wir meinen die Welt der reinen Geister. Darüber spricht er, wie gesagt, nur als Theologe, wenngleich er auch als Philosoph, wenigstens für die Existenz solcher Wesen, den Wahrscheinlichkeitsgrund vorzubringen weiß, daß sie eben das Stufenreich der Naturdinge erst integrieren. — In jedem der aufgezählten, verschiedengearteten Seinsbereiche (ausgenommen die Menschenart) gibt es natürlich noch viele andere, unterschiedene Arten, die jeweils als neue Offenbarung des Seins eine bestimmte Stelle im Universum einnehmen und dadurch ihren besonderen Wert erhalten.

Von der Vielheit der Einzelwesen ein und derselben Art (diversitas individuorum) sei nebenbei noch gesagt, daß sie in dem Stoff ihren Ursprung hat und nichts anderes bezweckt, als den Reichtum der Form bezw. der Art auszubreiten und zu entfalten. Auch das hat natürlich seine Bedeutung als Offenbarung des Seins, wenngleich es die unzulänglichste Art von Offenbarung ist.

Die abgestufte Aufeinanderfolge der verschiedenen Seinsgrade bewirkt jene wunderbare *Harmonie des Universums*, die es als ein Ganzes erscheinen läßt, und zwar zunächst als ein *statisches* Ganzes, insofern die Kreaturen an der ersten Quelle des Seins teilnehmen in dem, was sie *ist*. Darauf gründet sich nun ein *dynamisches* Ganzes; denn die Tätigkeit ist ein Ausfluß des Seins (agere sequitur esse), und die auf verschiedener Ebene des Seins gelegenen Wesenheiten machen verschiedene Wirkungsweisen möglich, welche die Kreatur auch insofern an der ersten Ursache teilnehmen lassen, als diese *schöpferisch* ist.

Es könnte scheinen, als ob in diese ordnungshafte Ganzheit des Universums das *Übel* eine Disharmonie hineintrage. Aber für die aristotelisch-thomistische Schule ergibt sich das Übel im Weltall gerade aus dem Abstieg des Seins von seiner ersten Quelle her in die Vielheit und darum Unvollkommenheit der Dinge, die, je näher sie der reinen Möglichkeit kommen, mehr oder weniger versagen (deficere posse) und dem Übel Raum geben. Zudem ist in einem Weltall, wo die Erzeugung des einen die Zerstörung des anderen ist (generatio unius est corruptio alterius), das Übel eine Folgeerscheinung des Werdens. In diesem Punkte findet das Übel gerade unter dem universalistischen Gesichtspunkt der Vollkommenheit des Universums seine Rechtfertigung. Darauf können wir an dieser Stelle aber nicht weiter eingehen [14]).

Das Weltall ist also eine geordnete Vielheit verschiedengearteter Wesen und ihrer Kräfte. Dieser Ordnung entspricht auch ein bestimmtes System von Zwecken. Denn „das Universum ist keine Vielheit ohne Sinn und Steuer“ [15]), sondern ein nach auserlesenen Zwecken geordnetes Ganzes. Diese *Ordnung der Zwecke* müssen wir jetzt noch ins Auge fassen, denn gerade ihre Erkenntnis kann uns helfen, im Weltall das Verhältnis der Teile zu dem Ganzen genauer zu bestimmen, um von hier aus Licht in den Satz zu bringen: bonum universi praeponderat bono particularis rei.

In Bezug auf die Zwecke eines Ganzen und seiner Teile gibt es im einzelnen folgende Problemstellungen. Man kann fragen [16]): 1. nach dem Zweck des einzelnen Teiles für sich; so ist das Auge zum Sehen, die Hand zum Greifen, der Fuß zum Gehen; 2. nach dem Zweck der Teile untereinander; so ist der weniger vornehme Teil für den vornehmeren, wie der Sinn für den Verstand, die Lunge für das Herz; 3. nach dem Zweck der Teile im Hinblick auf das Ganze; so sind alle Teile um der Vollkommenheit des Ganzen willen; 4. nach dem Zweck des Ganzen im Hinblick auf ein außerhalb ihm liegendes Gut. — Alle diese Fragen müssen wir jetzt in Bezug auf das Universum und seine Teile stellen.

Zunächst ist im Weltall jede Kreatur wegen des eigenen Seins und der eigenen Seinsvollendung da: (primo) in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem [17]). Denn das Gute ist das, was jedes Wesen sucht; was aber jedes Wesen, sei es mit oder ohne Bewußtsein, sucht, ist zunächst die eigene Seinsvollendung, die mit Hilfe der natürlichen Tätigkeit voll verwirklichte Natur.

Was das Verhältnis der einzelnen Kreaturen untereinander betrifft, so sind die niederen Kreaturen für die höheren, besonders für den Menschen da: secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae, quae sunt infra hominem, sunt propter hominem [17]). — Warum in dieser Hinsicht der Mensch das Ziel der unvernünftigen Kreaturen ist, soll später gezeigt werden.

Als Drittes ist hier zu sagen, daß die einzelnen Kreaturen über die soeben genannten Zwecke hinaus vor allem auch dazu bestimmt sind, die Vollkommenheit des Universums zu verwirklichen: ulterius autem singulae creaturae sunt propter perfectionem universi [17]). — Die Vollkommenheit des Universums ist vor allem, wenn wir nur die formale Seite dieser Frage herausgreifen, ein Gut der Ordnung. Die Ordnung ist gewissermaßen die letzte *Form* des Weltalls, durch die es zur Einheit gestaltet und als Ganzes zum Sein gebracht wird: forma autem alicujus totius, quod est unum per ordinationem quandam partium, est ordo ipsius, unde relinquitur, quod ordo sit bonum

ejus [18]). Im Hinblick auf die Ordnung als Form des Universums sind die einzelnen Kreaturen nur die Materie. Wie bei den Substanzen die Materie wegen der Form ist, so sind die einzelnen Geschöpfe wegen der Ordnung des Weltalls, gleichsam als der letzten Form desselben und dem Besten in ihm (quasi ultima forma et optimum in universo) [19]). Unter diesem Gesichtspunkt also sind die einzelnen Kreaturen wegen der Vollkommenheit des ganzen Universums.

Mit der Ordnung als Form des Universums sind hier die Rangverhältnisse und Beziehungen der Geschöpfe untereinander gemeint. In dieser Hinsicht ist die Ordnung das *innere* Gut des Weltalls, wie die Form das innere Gut der Substanz ist. Neben dieser Ordnung der Teile zueinander hat das Universum aber noch eine Ordnung auf ein *außerhalb* ihm liegendes Gut, und zwar auf seinen Schöpfer: duplex bonum ordinis invenitur in universo, unum quidem, secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra mundum, sicut exercitus ordinatur ad ducem, aliud secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut et partes exercitus; secundus autem ordo est propter finem primum [20]). Von dem ordo ad invicem war soeben die Rede; jetzt steht der ordo ad id quod est extra mundum in Frage.

So hätten wir hier als Viertes zu erwähnen die Hinordnung des ganzen Universums und aller seiner Teile auf Gott als höchstes Ziel und Gut: ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum, sicut in finem [21]). — Wir wissen, die Welt hat Anteil an dem ersten Sein, an dem höchsten Gut. Die Natur also, die das Sein und das Gute sucht, sucht Gott, das höchste Begehrenswerte, an dem, wie Aristoteles sagt, der Himmel und die ganze Natur hängen [22]). So sucht der Stein, der seiner Zerstörung widerstrebt, Gott; ebenso die Pflanze, die ihre Schönheit entfaltet, und das Tier, das an seinem Leben hängt, beide suchen sie Gott. In dieser Hinsicht hat das ganze Universum als Teilnahme an dem ersten Sein und höchsten Gut den Schöpfer des Alls zu seinem letzten Ziel. Für die vernünftige Kreatur gilt überdies im besonderen, daß sie zu Gott in einem ganz persönlichen Verhältnis steht; sie kann ihn erkennen und in Liebe ihm anhangen; und das ist ihr Hochziel. —

Die verschiedenen Zwecke, von denen soeben die Rede war, widersprechen einander nicht, sie ergänzen sich vielmehr. Was zunächst die Vollkommenheit des Universums betrifft, so setzt sie geradezu die Vollkommenheit der Glieder voraus. Darum hieß es oben: jede Kreatur ist zunächst wegen der eigenen Seinsvollendung da; denn dadurch, daß sie diese sucht, trägt sie mit dazu bei, das Ganze aufzubauen. Ebenso ist zur Vollkommenheit des Universums erforderlich, daß die niedere Kreatur der höheren dient. Denn das gehört mit zur Ordnung eines Dinges zum anderen, dem oben beschriebenen

ordo ad invicem, worauf primär die Vollkommenheit des Universums beruht[23]). Wenn endlich das ganze Universum mit allen seinen Teilen Gott als höchstes Zielgut hat, so widerspricht dem nicht, weder daß jede Kreatur zunächst wegen der eigenen Seinsvollendung ist, noch daß die niedere Kreatur der höheren dienen muß, noch daß alle Kreaturen um der Vollkommenheit des ganzen Universums willen da sind. Denn die verschiedenen Zwischenziele (fines intermediarii), die ein Geschöpf haben kann, schließen das eine Letztziel (finis ultimus) nicht aus[24]). —

Nachdem wir die Struktur und Gesetzlichkeit des Universums, besonders aber seine Ordnung der Zwecke untersucht haben, können wir jetzt unser Augenmerk auf das bonum universi richten, das uns vom Gesichtspunkt unserer Ganzheitsbetrachtung aus vor allem interessiert, und untersuchen, worauf sein Vorrang vor den Teilen beruht, wie ihn der eingangs zitierte Satz ausspricht: *bonum universi praeponderat bono particularis rei.*

Daß Gott als das bonum commune totius universi[25]), wie Thomas von Aquin ihn des öfteren nennt, hoch erhaben ist über jede Kreatur und das Universum in seiner Gesamtheit, steht außer allem Zweifel. Denn die ganze Schöpfung als solche trägt die Signatur des relativen Nichtseins an sich und unterscheidet sich dadurch wesentlich von ihrem Schöpfer.

Aber mit dem bonum universi, von dem in obigem Satz gesprochen wird, ist ja auch nicht etwa Gott gemeint, sondern das Gut der Ordnung (bonum ordinis) innerhalb der Schöpfung selbst, das aus den Rangverhältnissen und Beziehungen der Dinge untereinander, aus dem ordo ad invicem entsteht. Nur von diesem Gut heißt es dort, daß es höher steht, vollkommener ist als das Gut einer Einzelkreatur: bonum universi praeponderat bono particularis rei.

Aber auch darüber bleibt nicht mehr viel zu sagen, wenn wir uns an das erinnern, was vorausgegangen ist. Wir haben gesehen, daß das Universum in seiner Gesamtheit ein vollkommeneres Abbild Gottes ist, daß es das Gute besser verwirklicht als dieser oder jener seiner Teile, so vollkommen er an sich auch sein mag. So beruht also der ganze Vorrang des Universums auf dessen größerer Vollkommenheit und Gottähnlichkeit.

Nun scheint aber doch der Mensch als *Geist*wesen eine größere Gottähnlichkeit zu besitzen und darum vollkommener zu sein als das *unvernünftige* Universum. Damit kommen wir zur Frage: *wie steht der Mensch im Universum?*

Die genannte Schwierigkeit behandelt Thomas von Aquin einmal von der umgekehrten Fragestellung aus[26]). Nachdem er festgestellt hat, daß nur der Mensch bezw. nur das intellektuelle Wesen (wozu

bei Thomas auch der Engel rechnet) nach dem *Bilde* Gottes (ad imaginem Dei) geschaffen ist — im Gegensatz zur unvernünftigen Kreatur, die bloß eine entfernte *Ähnlichkeit* (similitudo) mit Gott besitzt —, macht er sich selbst den Einwand: Das Universum (Makrokosmos) ist vollkommener als der Mensch (Mikrokosmos); also ist das ganze Universum ein Ebenbild Gottes und nicht nur der Mensch.

Darauf antwortet Thomas von Aquin wie folgt: Das Universum ist ein vollkommeneres Abbild Gottes als der Mensch, der Ausdehnung und Vielfältigkeit nach, aber der Tiefe und Konzentration nach wird es darin von dem Menschen übertroffen: Universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura *extensive et diffusive*. Sed *intensive et collective* similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni [27]). In dieser Hinsicht also scheint der Mensch nach der Ansicht des Aquinaten tatsächlich eine größere Gottähnlichkeit zu besitzen als das Universum. Aber man kann auch sagen — so führt Thomas weiter aus, und darin liegt die eigentliche Lösung der Schwierigkeit —, daß der Teil sich nicht zu dem Ganzen, sondern höchstens zu anderen Teilen in Gegensatz stellen läßt. Wenn es deshalb heißt: nur der Mensch ist ein Ebenbild Gottes, so besagt das keineswegs, daß nicht auch das Universum in Bezug auf einen Teil seiner selbst ein Ebenbild Gottes ist, sondern es werden dadurch nur andere Teile desselben ausgeschlossen: Vel dicendum, quod *pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem*. Unde cum dicitur, quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur, quin universum secundum aliquam sui partem sit ad imaginem Dei, sed excluduntur aliae partes universi [27]).

Das Ganze schließt also nicht den Teil, sondern nur ein Teil den anderen aus. Das haben wir schon in der Einleitung zu diesem Abschnitt betont [28]). Überdies sagten wir dort [29]), daß das Ganze den Teil in der ihm *arteigenen* Vollkommenheit voraussetzt. Das gilt besonders dann, wenn die Teile eine eigene Seins- und Wirkweise haben, wie die Substanzen im Universum, von denen es deshalb schon oben hieß: in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem [30]).

Man wird also zugeben müssen, daß dem Universum als solchem, d. h. in seiner Totalität die Vollkommenheit eines Geistwesens, sagen wir der Persönlichkeit — denn um diese handelt es sich ja hier — abgeht. Andererseits aber gehört es zur Integrität des Universums, daß es persönliche Wesen zu seinen Gliedern zählt, welche alle Vollkommenheiten, Rechte und Freiheiten besitzen, wie sie eben mit der Würde der Persönlichkeit verbunden sind. Vorausgesetzt also, daß diese Persönlichkeitswerte innerhalb der Ganzheit des Universums gewahrt bleiben, vorausgesetzt, daß es sie in seinen vernunftbegabten

Kreaturen sogar fordert, wird der Satz immer wahr bleiben: bonum universi est majus quam bonum particulare unius (hominis) [31]). Denn so vollkommen auch immer der Mensch gedacht werden mag, schon ein Getreidehalm fügt als Offenbarung des Seins und seiner Kräfte dem etwas hinzu; und so ist es mit allem. Das Ganze ist also immer vollkommener als der Teil; dieser Satz gilt auch innerhalb des Universums.

Eine kurze Zwischenbemerkung: Thomas von Aquin macht zu dem Satz bonum universi est majus quam bonum particulare unius (hominis) noch die Einschränkung si accipiatur utrumque in eodem genere [31]). Das soll heißen: der Satz gilt nur in Bezug auf die *natürliche* Vollkommenheit des Universums und die *natürliche* Vollkommenheit des einzelnen — und so war oben der Satz gemeint. Sobald ich aber die *natürliche* Vollkommenheit des Universums mit der *übernatürlichen* Vollkommenheit des einzelnen vergleiche, hat letztere den Vorrang. Denn der kleinste Grad von Gnade überwiegt die Vollkommenheit des ganzen Universums: sed bonum *gratiae* unius majus est quam bonum *naturae* totius universi [31]).

Immerhin nimmt der Mensch auf Grund seiner geistigen Natur eine *bevorzugte Stellung im Universum* ein, sodaß auch er (ähnlich wie das Universum und wie Gott) auf gewisse Weise das Ziel aller Dinge ist. Davon soll jetzt in aller Kürze gesprochen werden, um zu zeigen, daß die Eingliederung in das Universum für den Menschen nicht jene Unvollkommenheit bedeutet, wie etwa für die unvernünftigen Kreaturen.

Wir haben gesehen, die Vollkommenheit des Universums baut sich — vorausgesetzt die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge — dadurch auf, daß zunächst jede Kreatur die eigene Seinsvollendung sucht, weiter dadurch, daß die niedere Kreatur der höheren dient, besonders aber dem Menschen. Daß jede Einzelkreatur zunächst die eigene Vollkommenheit erstrebt, darin liegt nichts Unvollkommenes für sie; daß sie aber zum Nutzen anderer da ist, das bedeutet eine Unvollkommenheit. Letzteres fällt nun für den Menschen fort. Denn alles ist seinetwegen, er selbst aber nicht mehr um anderer Kreaturen willen da, sondern nur noch der Vollkommenheit des Universums wegen und für Gott.

Wenn in dieser Hinsicht der Mensch das Ziel aller unvernünftigen Kreaturen ist, so hat das seinen Grund, wie schon gesagt, letztlich darin, daß er Geistwesen ist, als welches er eine bevorzugte Stellung im Universum einnimmt; er ist pars principalis darin [32]).

Mit seinem Verstand umfaßt der Mensch gewissermaßen die ganze Fülle des Seins, er ist quodammodo omnia. Dadurch reicht er an die Vollkommenheit des Universums näher heran als jede andere

unvernünftige Kreatur, die nur eine ganz beschränkte Teilhabe am Sein besitzt. Nun wissen wir, daß alle Teile auf die Vollkommenheit des Ganzen hingeordnet sind. Das geschieht, wie schon gesagt, vor allem dadurch, daß ein Teil dem anderen dient: sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinantur, in quantum una deservit alteri [33]). Daraus folgt, daß das Glied mit geringerer Ganzheitsnähe (wie die unvernünftige Kreatur) dazu bestimmt ist, dem Glied mit größerer Ganzheitsnähe (dem Menschen als pars principalis im Universum) zu dienen.

Noch etwas anderes ist hier zu berücksichtigen. Gott ist das letzte Ziel des Universums und aller seiner Teile. Aber nur der Mensch kann dieses Ziel in sich erreichen, insofern er allein aus der sichtbaren Schöpfung dafür geschaffen ist, Gott direkt anzuhangen in Erkenntnis und Liebe, was die unvernünftige Kreatur nicht vermag. Der Mensch ist deshalb um seiner selbst willen im Universum, und die unvernünftigen Kreaturen sind alle seinetwegen (sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam) [34]), damit auch sie — wenigstens indirekt durch den Menschen — das letzte Ziel, nämlich Gott erreichen.

Wenn nach dem Plan des Schöpfers die unvernünftigen Kreaturen der Menschen wegen sind und so die Vollkommenheit des Universums aufbauen helfen, so schließt das nicht aus, daß auch der Mensch seinerseits auf die Vollkommenheit des Universums hingeordnet ist. Aber diese Bestimmung erfüllt der Mensch nicht etwa wie die unvernünftigen Kreaturen dadurch, daß er *dient*, sondern gerade dadurch, daß er sich ihrer *bedient* — entweder zur Befriedigung der Leibesnotwendigkeiten oder zur Erfüllung der geistigen Interessen — und so die eigene Naturvollendung anstrebt. —

Unsere ganze Betrachtung ging bislang mehr von einem *objektiven* Gesichtspunkt aus, daß nämlich das Universum als eine alles Geschöpfliche umfassende Ganzheit und auf Grund des damit verbundenen größeren, göttlichen Repräsentationscharakters vollkommener ist als jede Einzelkreatur, auch als der Mensch. Diese Erkenntnis wollen wir jetzt durch einen *subjektiven* Gesichtspunkt zu bekräftigen versuchen, indem wir zeigen, daß *die Vollkommenheit der Einzelkreatur nicht möglich ist ohne die Vollkommenheit des Universums*. Das bonum privatum kann nicht bestehen ohne das bonum commune. Diese Untersuchung führen wir der Kürze halber nur beim Menschen durch.

Als Ziel der unvernünftigen Kreaturen besitzt der Mensch, wie gesagt, eine Vorrangstellung im Universum. Das ist eine Vollkommenheit. Aber die Tatsache, daß der Mensch überhaupt notwendig hat, daß andere Kreaturen ihm nützen und dienen, zeugt zugleich

auch von einer Unvollkommenheit. Sie beweist nämlich, daß der Mensch sich nicht selbst genügt, nicht „autark" ist, sondern in seiner Naturvollendung direkt von anderen Kreaturen abhängt und dadurch indirekt vom ganzen Universum; (von der Abhängigkeit des Menschen vom Menschen im besonderen wird in dem Kapitel über die Gemeinschaftsidee gesprochen werden). In dieser Hinsicht äußert sich der Vorrang des Ganzen vor dem Teil, den es auf Grund seines größeren, ontischen Repräsentationscharakters besitzt, subjektiv für den Menschen darin, daß dieser — um vollkommen zu sein — die Vollkommenheit des Weltganzen voraussetzt.

In Bezug auf das leibliche (vegetativ-sensitive) Leben ist die Abhängigkeit des Menschen von der Vollkommenheit des Universums ganz offensichtlich. Um nur ein Beispiel zu nennen: wir bedürfen als Nahrung der Pflanzen und Tiere. Man frage sich nun: kann etwa die Pflanze bestehen, ohne daß sie aus den Kräften der Erde sich ihre Nahrung sucht? Oder ist das Leben eines Tieres möglich ohne seine Umwelt, die es sensitiv beeindruckt, die es nährt und erhält? Und hängt das, was so die Pflanze und das Tier außerhalb ihrer selbst voraussetzen, nicht auch wieder von anderen äußeren Bedingungen ab und so fort? So steht gewissermaßen alles in der Welt mit allem in Berührung. Die Vollkommenheit des einen fordert die Vollkommenheit des anderen und letztlich des ganzen Weltalls.

Ist der Mensch aber auch in dem höheren Teil seiner Seele, in Bezug auf Erkennen und Wollen auf das Universum und seine Teile angewiesen und davon abhängig? Oder können wir erkennen und wollen, ohne irgendwie mit unserer Um- und Außenwelt in Beziehung zu treten?

Unser Verstand ist von Natur aus zunächst nur Vermögen (potentia pura) zur Erkenntnis. Wir besitzen keine angeborenen Ideen, wie Plato das gelehrt hat und viele nach ihm. Unser Wissen erwerben wir erst dadurch, daß wir aus der äußeren Wirklichkeit, die eine Welt „verkörperter" Ideen ist, das Wesen der einzelnen Dinge abstrahieren. Wir werden also aktuell Erkennende erst dadurch, daß die Außenwelt in uns einströmt. In dieser Hinsicht ist das Universum die (objektive) Quelle unserer Ideen und Erkenntnisse. Und da der Erst- und Eigengegenstand (objectum formale) unseres Verstandes, in dem und durch den wir alles erkennen, die materielle Wesenheit ist, bleibt diese Beziehung zur Außenwelt in jedem Erkenntnisakt gewahrt. — Was aber den Willen betrifft, so offenbart er seine Abhängigkeit von der Außenwelt durch seine (objektive) Abhängigkeit von der Erkenntnis. Denn: nihil volitum nisi praecognitum. Im besonderen hat diesbezüglich der Verstand auch die Aufgabe, dem Willen die Skala seiner Wertobjekte vorzuzeichnen, die er selbst

seinerseits der Ordnung der Natur und ihrer Zwecke abgelesen hat. Dadurch kommt Gesetzlichkeit in unser Willensleben, was die Freiheit natürlich nicht beeinträchtigen soll. Denn Freiheit ist alles andere als Willkür. Sie besteht wesensgemäß in der Fähigkeit, unter den Mitteln, die zum Ziel führen, wählen zu können (vis electiva mediorum servato ordine finis) [35]).

Man sieht also, daß der Mensch nicht „autark" ist, weder als Leibwesen noch als Geistwesen, daß er sich in dieser Hinsicht zu dem Universum verhält wie der Teil zu seinem Ganzen. Gerade auf die Tatsache, daß der Mensch auch in der Entwicklung seiner *geistigen* Kräfte auf das Ganze angewiesen ist, möchten wir hier besonderes Gewicht legen. Denn in diesem Punkte sehen wir bei Aristoteles-Thomas Beziehungen zu dem Universalismus O. Spanns, der besagt, daß „alle geistige Wirklichkeit, die im Einzelnen vorhanden ist, nur da ist und entsteht als ein (durch Ganzheit) Auferwecktes" [36]). Doch davon ausführlicher später [37]).

Zusammenfassend ist folgendes zu sagen: der Satz „das Ganze ist der Natur (d. h. der Vollkommenheit) nach vor dem Teil" findet in der Universumsidee eine vollkommene Bestätigung. Das Weltall verwirklicht das Gute besser als jeder seiner Teile, so vollkommen er an sich auch sein mag. Davon ist nicht einmal der Mensch als Geistwesen bezw. als Person ausgenommen. Aber Eigenart, Rechte und Freiheiten des Gliedes (und darum auch der Person) werden, so haben wir gesehen, auch innerhalb der Ganzheit gewahrt. Zudem besitzt der Mensch gerade als Geistwesen eine bevorzugte Stellung im Universum. Er ist pars principalis darin, das Glied mit größerer Ganzheitsnähe, das seiner selbst wegen da ist. In dieser Hinsicht mündet der ganze Kreislauf des Weltgeschehens gleichsam im Menschen. Trotz dieser Vorrangstellung im Weltall kommt der Gliedcharakter des Menschen doch wieder dadurch subjektiv zum Ausdruck, daß der Mensch die leiblich-geistige Selbstgenügsamkeit (Autarkie) nicht findet als nur in der Verbundenheit mit dem ganzen Universum.

Daraus folgt aber nicht, daß die Vollkommenheit des Universums die Glückseligkeit des Menschen ausmacht oder dessen letztes Ziel ist. Wie schon gesagt, ist Gott das letzte Ziel des ganzen Universums und aller seiner Teile, darum auch des Menschen. Das Universum selbst ist also nur ein mittelbares Ziel *(finis intermediarius)* für den Menschen. Es kann deshalb auch nicht seine Glückseligkeit ausmachen. Die Erfahrung bestätigt das zur Genüge. Si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinatur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus [38]).

Zweites Kapitel.

Die Gemeinschaftsidee, mit besonderer Berücksichtigung des Problems: Der Mensch und die Gemeinschaft.

Sic igitur consideremus totum humanum genus, sicut totam rerum universitatem [39]). Der universalistischen *Welt*auffassung im aristotelischen System entspricht analogerweise eine universalistische *Gemeinschafts*auffassung. In dieser Hinsicht lautet die Anwendung des aristotelischen Satzes „das Ganze ist vor dem Teil" (im Sinne der Priorität der Vollkommenheit) auf die Gemeinschaftsidee: bonum commune (multitudinis) est majus (melius) et divinius quam bonum unius (bono privato) [40]). Der damit ausgesprochene Vorrang der Gemeinschaft vor dem einzelnen Menschen soll in diesem Kapitel Gegenstand der Untersuchung sein.

Als Voraussetzung dazu wollen wir vorerst ganz allgemein über die *Gemeinschaftsidee als solche* hier reden, insoweit das eben unseren Zwecken entspricht.

Wer nach Gemeinschaft fragt, muß zunächst einmal die *menschliche Sozialnatur* untersuchen; denn in der Natur liegt die Wurzel der Gemeinschaft. Darum hat Aristoteles gesagt: „der Mensch ist von Natur ein staatliches Wesen" (ζῶον πολιτικόν) [41]). Bei Thomas von Aquin heißt es diesbezüglich entweder animal civile (bürgerlich-städtisches Wesen) oder animal politicum (politisch-staatliches Wesen) oder schlechthin animal sociale (geselliges Wesen) — und das ist die bevorzugte Ausdrucksweise [42]).

Ein Beweis für die menschliche Sozialnatur ist die allseitige sowohl animalische als auch geistige Abhängigkeit der Menschen voneinander. Der einzelne genügt sich nicht selbst, er ist nicht „autark". Wer deshalb seine eigene Naturvollendung will, muß die Hilfe anderer Menschen in Anspruch nehmen: (homo) indiget ab aliis hominibus adjuvari ad consequendum proprium finem [43]). Diese Notwendigkeit ist so stark, daß Aristoteles sagt, der Asoziale sei entweder ein Tier — also zu schlecht für die Gemeinschaft — oder ein Gott — also zu vollkommen für die Gemeinschaft [44]).

Schon als animalisches Wesen ist der Mensch auf die Hilfe anderer, also auf Gemeinschaft angewiesen. Dafür nur ein Beispiel. Bei den Tieren sorgt in der Regel die Natur unmittelbar selbst für alles, was zu ihrem Leben notwendig ist, für Wohnung, Nahrung, Kleidung, Verteidigungsmöglichkeit usw. Der Mensch dagegen ist geschaffen, ohne daß die Natur derartig für ihn vorgesorgt hat. Statt dessen besitzt er Vernunft und Handfertigkeit, um alle diese Dinge sich selbst herrichten zu können. Der einzelne reicht dazu aber nicht aus; denn diesbezüglich könnte ein Mensch allein aus sich heraus sein Leben

niemals ausreichend gestalten. Darum schließen sich die Menschen in Gemeinschaft zusammen, damit so der eine die Hilfe des anderen finde[45]).

Auch als Geistwesen, im Hinblick auf die Vollkommenheit des Verstandes und des Willens, ist der Mensch von anderen abhängig, ein Gemeinschaftswesen. — Die Erfahrung beweist, daß wir die meisten Erkenntnisse durch Vermittlung anderer, z. B. in Unterricht, Lektüre usw. erwerben. Die Entwicklung unseres Verstandes schreitet, wenn wir den Nutzen und Vorteil geistiger Gemeinschaft genießen, schneller, leichter und sicherer voran, als wenn wir diesbezüglich auf uns allein gestellt wären. Ohne diese Hilfe anderer kämen wir über ein bloß primitives Denken niemals weit hinaus. Selbst dann, wenn wir schon über ein entsprechendes Wissen verfügen, dürfen wir dieser Hilfe anderer nicht dauernd entraten; sonst würde unser geistiges Leben geradezu stagnieren.

So entsteht also Geist in uns durch den Geist eines anderen, durch Gemeinschaft. Mag der andere Geist zu uns sprechen in lebendiger Rede oder durch das geschriebene Wort oder durch sonst etwas, z. B. ein Kunstwerk usw., — das alles ist von minderer Bedeutung neben der einen Grundtatsache, daß Geistiges in uns erweckt wird durch die Berührung mit einem anderen Geist, also durch direkte oder wenigstens indirekte geistige Gemeinschaft, zwar nicht allein, aber doch vorwiegend; denn es kann hier auch die unmittelbare Beziehung zum Erkenntnisobjekt selbst eintreten. Aber auch dann bleibt bestehen, daß durch die Beziehung des Erkennenden zum Objekt im Erkenntnisakt, also durch die befruchtende Wirkung einer „auferweckenden Ganzheit" das Geistige in uns geboren wird. Davon haben wir schon im vorausgegangenen Kapitel unter dem Gesichtspunkt einer universalistischen *Welt*auffassung gesprochen[46]).

Was nun die Entwicklung und Vervollkommnung unseres Willens betrifft, so kann auch diesbezüglich ein Leben in Gemeinschaft dem Menschen sehr von Nutzen sein. Es ist hier vor allem an den moralischen Einfluß anderer auf unsere Willensbildung zu denken (natürlich immer unter Wahrung der menschlichen Freiheit). In Gemeinschaft läßt sich für gewöhnlich das Gute besser und leichter verwirklichen, als wenn einer allein steht und keine moralische Belehrung findet oder das gute Beispiel anderer und den Ansporn zur Tugend entbehren muß. Denn „es gestaltet sich das Zusammenleben mit trefflichen Menschen zu einer Art Tugendschule", wie Aristoteles im Anschluß an Theognis bemerkt[47]). Daran ändert nichts die Tatsache, daß eine Gemeinschaft schlechter Menschen in ähnlicher Weise auch ihren entsittlichenden Einfluß auf uns ausüben kann; denn das Gute läßt sich auch mißbrauchen.

Auch unser Gefühlsleben — um das hier noch zu bemerken — findet in vielfacher Weise erst in Gemeinschaft Anregung und Bereicherung. Denken wir diesbezüglich z. B. nur an die „Sympathiegefühle" oder auch an die durch des Künstlers Werk in uns wachgerufenen ästhetischen Gefühle.

Man sieht also, daß der Mensch seiner ganzen Natur nach auf die Gemeinschaft hingeordnet ist, und zwar aus animalisch-geistiger Bedürftigkeit heraus; d. h. er ist nicht autark, nicht selbstherrlich.

Die natürliche Gabe der Sprache, welche der Mensch als einziges unter allen Lebewesen besitzt, ist auch ein solcher Beweis für seine Abhängigkeit von Gemeinschaft — und das vor allem in geistiger Hinsicht. Die Sprache ist das Werkzeug, wodurch die Menschen sich gegenseitig verständigen, der eine dem anderen seine Gedanken und Empfindungen zum Ausdruck bringt (per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere) [48]). Die Sprache ist also direkt für das gesellige Leben der Menschen untereinander geschaffen. Sie beweist deshalb als solche — denn die Natur tut nichts umsonst (natura nihil facit frustra) — unsere natürliche Bestimmung zur Gemeinschaft.

Der Mensch ist also von Natur aus ein geselliges Wesen, d. h. er ist physisch-geistig sozialbedürftig, welche Sozialbedürftigkeit von einem subjektiven Sozialverlangen (naturalis impetus ad communitatem) [49]) begleitet ist. Aus diesem Sozialverlangen heraus entsteht — allerdings erst durch den Hinzutritt freier (wenn auch naturgebundener) Tätigkeit der Menschen — Gemeinschaft, die Ehe- bezw. Familiengemeinschaft, vor allem aber der Staat: In omnibus hominibus est quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis sicut et ad virtutes. Sed sicut virtutes acquiruntur per exercitium humanum ita *civitates sunt institutae industria humana* [50]). Staat bezw. Gemeinschaft ganz allgemein ist also nicht nur ein Naturgewächs, sondern zugleich das Produkt menschlicher Überlegung und Anstrengung. Durch eben beide Faktoren, Natur und Vernunft, wird Gemeinschaft, nachdem sie einmal begründet ist, auch erhalten.

Daraus folgt, daß Gemeinschaft streng genommen ausschließlich eine Angelegenheit der Menschen ist. Denn pflegt man zuweilen auch bei Tieren von Gemeinschaft zu reden, wie z. B. bei den Bienen und Ameisen, so fehlt auf jeden Fall diesen sog. „Tiergemeinschaften" das rationale Moment, wie es die menschliche Gemeinschaft charakterisiert. Andererseits ist Gemeinschaft aber auch nicht etwas rein Willkürliches, das dem freien Ermessen des einzelnen überlassen bleibt, sonst wäre sie ja nicht mehr „von Natur". Letzteres macht die allgemein unter dem Namen des „Naturrechtes" bekannte Gesellschaftstheorie bezw. die Lehre vom „Gesellschaftsvertrag" (contractus socialis) unmöglich.

Es sei an dieser Stelle noch kurz die tatsächliche historische Entstehungsweise des Staates erwähnt, um bei dieser Gelegenheit die Frage nach der *genetischen Priorität von Mensch und Gemeinschaft* zu erledigen. Wie uns schon bekannt ist[51]), erklärt Aristoteles die Entstehung des Staates folgendermaßen: Zuerst finden sich Mann und Weib in der Ehe zusammen, welche zur Familiengemeinschaft auswächst. Aus mehreren Familien entsteht eine Dorfgemeinde, aus mehreren Dorfgemeinden die „vollkommene Gesellschaft" des Staates. Nach Aristoteles ist also genetisch betrachtet der einzelne „früher" als die Familie und die Familie „früher" als der Staat. Thomas von Aquin sagt ähnlich: homo est prius domo et domus civitate[52]). Die Entstehung und Entwicklung des Staates wie überhaupt jedweder Gemeinschaft unterliegt demnach dem allgemeinen Gesetz des Wachstums, wonach die Natur vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortschreitet[53]).

Wir müssen hier noch folgende Bemerkung machen: Wenn Thomas von Aquin auf die beschriebene genetische Priorität des einzelnen und der Familie vor dem Staat den Satz anwendet: die Teile sind genetisch betrachtet früher als das Ganze (partes (sunt) priores ordine generationis)[54]), so muß man wissen, daß eine Priorität der Teile im formalen Sinne des Wortes als *Teile* damit nicht ausgesprochen sein kann, denn eine solche gibt es nicht, wie wir oben schon gezeigt haben[55]). —

Soweit über die Sozialnatur des Menschen und den Ursprung der Gemeinschaft. Über *Struktur und Wesen der Gemeinschaft* ist hier folgendes zu bemerken:

Wie das Universum ist auch Gemeinschaft die ordnungshafte Ganzheit einer Vielheit und Verschiedenheit von Gliedern — und zwar hier ausschließlich von Menschen — und ihrer Tätigkeiten untereinander: adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum[56]). Für Gemeinschaft gilt also dasselbe wie für das Universum: habet solam unitatem ordinis[57]); d. h. Gemeinschaft als solcher kommt nur das Sein eines Akzidens (unum secundum quid) zu, während Substantialität (unum simpliciter) allein die Gemeinschaftsglieder, das sind die Menschen, besitzen.

Die Ordnungseinheit, welche die verschiedenen Menschen und ihre Betätigungen zusammenschließt, ist gewissermaßen die Form einer Gemeinschaft (forma multitudinis ordinatae)[58]); die Vielheit der Individuen (pluralitas suppositorum)[59]) sind die Materie dazu. Als gestaltendes Prinzip fügt die Ordnungseinheit zur reinen Vielheit (Summe) der Individuen etwas Neues hinzu; sie bewirkt den schon erwähnten Ganzheitscharakter von Gemeinschaft, wodurch diese ein eigenes — wenn auch bloß akzidentelles — Sein erhält.

Man sieht also, daß im aristotelisch-thomistischen System Gemeinschaft als Ganzheit ihr besonderes Sein hat, ohne daß sie deshalb hypostasiert, d. h. zur Vollkommenheit einer Substanz gesteigert ist. Alle Versuche, Gemeinschaft als *Person* zu denken — wie man das vielfach bei den Philosophen aus der Zeit des deutschen Idealismus antrifft, z. B. bei Fichte, Novalis, Ad. Müller, Hegel u. a. —, lassen sich deshalb höchstens im übertragenen Sinn so verstehen nach Analogie der organisch-korporativen Gemeinschaftsauffassung in der Scholastik: in civilibus omnes homines, qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus et tota communitas quasi unus homo [60]). —

Es folgen jetzt noch einige Bemerkungen über *Ziel und Zweck von Gemeinschaft:*

Jede Gemeinschaft hat einen bestimmten, spezifischen Zweck. Aber ganz allgemein läßt sich sagen: Ziel und Zweck von Gemeinschaft ist — auf eine abstrakte Formel gebracht — das Gemeinwohl (bonum commune), welches Gut dergestalt ist, daß es — direkt oder wenigstens indirekt — allen Gliedern der Gemeinschaft einzeln und insgesamt gemeinsam ist.

Zwischen Gemeinwohl (bonum commune) und Privatwohl (bonum privatum) besteht ein formaler Unterschied, d. h. ein *Wesens*unterschied: Bonum commune civitatis et bonum singulare unius non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia est enim ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus in Pol. I. 1. dicit, quod „non bene dicunt, qui dicunt civitatem et domum et alia hujusmodi differe solum multitudine et paucitate, et non specie“ [61]). Der Wesensunterschied von Gemeinwohl und Privatwohl rührt her aus der Eigenart des Sozialen und stellt diese neu ins Licht. Dank ihrer spezifischen Ordnungseinheit ist jede Gemeinschaft mehr als eine Summe oder ungeordnete Vielheit von Individuen — sie ist ein Ganzes. Und wie das Ganze wesentlich verschieden ist vom Teil, so ist auch das bonum commune (totius) wesentlich verschieden vom bonum privatum (partis), sei Teil hier entweder der einzelne Mensch oder eine untergeordnete Gemeinschaft (z. B. Familie) als Teil ihrer übergeordneten Gemeinschaft (Staat). — Diese Feststellung ist insofern von Bedeutung, als sie zeigt, daß Gemeinschaft ihre Glieder einschließt, ohne deren spezifische Eigenart zu zerstören.

Das Gemeinwohl (bonum commune) ist relativ am vollkommensten verwirklicht im Staat als der höchsten, organisierten (natürlichen) Gemeinschaft: bonum rei publicae est praecipuum inter bona humana [62]). Denn Staat ist eine Gemeinschaft, welche — in der Mannig-

faltigkeit der Stände und Berufe und deren Verrichtungen — die Besorgung der *gesamten* (natürlichen) *animalisch-geistigen* Bedürfnisse einer bestimmten, territorial und rassig zusammengehörigen Gruppe von Menschen garantiert und eigengesetzlich regelt. Danach ist der Staat Träger von Kultur; er hat also nicht nur für das materielle Wohlergehen seiner Bürger zu sorgen, sonden zugleich deren geistig-intellektuelles und moralisches Leben zu fördern und zu pflegen.

Es scheint, als haben Aristoteles-Thomas all das in den Begriff der „vollkommenen Gemeinschaft" mit dem „Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit" hineinlegen wollen. Denn dazu führt Aristoteles einmal folgendes aus[63]: „Der Staat (ist) keine Gemeinschaft bloß dem Orte nach oder nur zum Schutze wider gegenseitige Beeinträchtigungen (Vertragslehre!) und zur Pflege des Tauschverkehrs ...., sondern als solcher erst zu gelten hat: die Gemeinschaft in einem guten Leben unter Häusern und Geschlechtern zum Zwecke eines vollkommenen und sich selbst genügenden Daseins ... Dieses aber besteht ... in einem glücklichen und tugendhaften Leben." — Hier ist klar und deutlich die Idee eines sich selbst genügenden Kulturstaates ausgesprochen.

Höher als das bonum commune des Staates steht allerdings noch das bonum commune der Gesamtmenschheit, insofern sich über die Kulturgemeinschaft des Staates noch die Kulturgemeinschaft der ganzen Menschheit wölbt. Aber von dieser Gemeinschaft des Menschengeschlechtes ist weniger die Rede, weil ohnedies auf Grund der Sprach- und Rasseverschiedenheit der Völker das Leben der einzelnen Menschen der Hauptsache nach sich innerhalb der Grenzen des eigenen Vaterlandes abspielt, und weil es keine *organisierte* (d. i. durch menschliche Gesetzgebung besorgte) Gemeinschaft der Gesamtmenschheit als solcher gibt. Von Gemeinschaft der Menschheit läßt sich nur auf Grund einer durch das Naturgesetz — wie es alle Völker gleicherweise verpflichtet — bestimmten Ordnungseinheit sprechen. Allerdings sind manche, welche eine internationale, juridisch organisierte, das ganze Menschengeschlecht umfassende Staatengemeinschaft für die Zukunft als notwendig proklamieren[64]). Wie dem auch sei, auf jeden Fall kann kein Staat der Wirtschafts- und Kulturgemeinschaft mit anderen Ländern bezw. mit der Gesamtmenschheit entraten, besonders nicht seit der durch den Fortschritt der Technik entstandenen Annäherung der Völker. In dieser Hinsicht ist die von Aristoteles-Thomas gepriesene „vollendete Selbstgenügsamkeit" des Staates immerhin nur als eine relativ vollkommene zu verstehen.

Hiermit beschließen wir die allgemeinen Bemerkungen über die Gemeinschaftsidee als solche. Es folgt jetzt an Hand dessen, was

vorausgegangen ist, die Untersuchung unseres Satzes: *bonum commune (multitudinis) est majus (melius) et divinius quam bonum unius (bono privato)*, wobei vor allem die Stellung des Menschen innerhalb der Gemeinschaft (und zwar primär des Staates) berücksichtigt werden soll.

Bezüglich des Gemeinwohls im Verhältnis zum Privatwohl gilt, wie gesagt: magis pertinet ad Dei similitudinem [65]); magis divinae bonitatis (est) repraesentativum [66]). Wie das Universum, so hat auch Gemeinschaft eine größere Gottähnlichkeit, einen größeren ontischen Repräsentationscharakter als der Mensch für sich allein. Darauf also beruht der Vorrang von Gemeinschaft vor dem einzelnen.

Zunächst sei festgestellt, daß der Vorrang von Gemeinschaft vor dem Einzelmenschen gilt, nicht nur insofern, als dieser *Individuum*, d.i. ein *Körper*wesen, sondern auch insofern, als dieser *Person*, d. i. eine *geistige* Substanz ist. Thomas von Aquin sagt ausdrücklich: (quod) pertinet ad *personam* uniuscujusque est aliquid parvum in comparatione ad id, quod convenit rebus divinis vel rebus communibus [67]); oder: bonum commune est finis singularium *personarum* in communitate existentium [68]). Der Mensch ist eben Glied der Gemeinschaft auch als *Person*. Ist doch, wie schon gesagt [69]). Gemeinschaft streng genommen ausschließlich eine Angelegenheit des Menschen als Menschen, d. h. als eines *vernunftbegabten* Wesens. Denn Gemeinschaft verdankt ihren Ursprung und ihre Erhaltung neben der Natur auch der Vernunft. Der Mensch lebt und bewegt sich innerhalb der Gemeinschaft als Vernunftwesen. Gemeinschaftshandlungen sind vernünftige Handlungen. Zudem offenbart sich der Gliedcharakter des Menschen als eines Geistwesens vor allem auch darin, daß der einzelne hinsichtlich der Entwicklung und Vervollkommnung seines Verstandes und Willens auf die Hilfe anderer Menschen, also auf Gemeinschaft angewiesen ist. Davon haben wir oben schon gelegentlich der Untersuchung über die menschliche Sozialnatur gesprochen [70]).

Jede Gemeinschaft bereichert und überhöht das menschliche Wesen, vor allem aber der Staat. Denn der Staat ist die vollkommenste (organisierte) natürliche Gemeinschaft. Er schließt alle anderen Gemeinschaften ein (civitas includit omnes alias communitates) [71]) — z. B. die einzelnen Familien oder die verschiedenen Berufsstände — und letztlich auch den einzelnen Menschen selbst. Zudem ist der Staat Träger von Kultur. Er hat also nicht nur für das materielle Wohl seiner Bürger Sorge zu tragen, sondern auch deren geistige und moralische Interessen wahrzunehmen. In dieser Hinsicht ist der Staat — vielleicht darf ich hier ein Wort Ad. Müllers zitieren — „die innige Verbindung der gesamten physischen und geistigen Bedürfnisse, des gesamten physischen und geistigen Reichtums, des gesamten inneren

und äußeren Lebens einer Nation zu einem großen, energischen, unendlich bewegten und lebendigen Ganzen“ [72]).

Daraus folgt, daß jede Gemeinschaft in ihrer die Einzelpersönlichkeit überragenden Ganzheit, vor allem aber, wie gesagt, die Gemeinschaft des Staates ein reicheres und entfalteteres Sein offenbart als der Mensch in der Vereinzelung.

Die hier auftauchende Schwierigkeit, inwiefern denn die *unpersönliche* Gemeinschaft des Staates vollkommener ist als der *persönliche* Mensch, löst sich genau so wie beim Universum: pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem [73]). Staat ist die Ordnungseinheit von Menschen; also schließt der Staat den Menschen ein und nicht aus. Und zwar schließt er ihn ein vor allem auch als ein *freies* Wesen. Darum sagt Aristoteles: „Der Staat ist... eine Gemeinschaft *freier* Leute“ [74]); und Thomas von Aquin: Politica est principatus eorum qui sunt *liberi* secundum naturam [75]). Durch den Vorrang des Staates vor dem einzelnen Menschen ist also nichts gegen die persönliche, menschliche Freiheit und gegen die daraus entspringenden, unveräußerlichen Menschenrechte ausgemacht. Trotz seines Gliedcharakters innerhalb des Staates bleibt der Mensch auch hier wie im Universum pars principalis [76]), propter seipsum existens [77]).

Übrigens ist die Eigenart des Menschen innerhalb des Staates auch schon durch die oben beschriebene Formaldifferenz gewahrt, die zwischen Gemeinwohl des Staates und Privatwohl des einzelnen besteht [78]). Man muß sich grundsätzlich darüber klar sein, daß die Einheit eines Ganzen die Besonderheit und Verschiedenheit der Glieder nicht nur nicht ausschließt, sondern geradezu voraussetzt: unio non tollit discretionen, quae est secundum proprietatem substantiae uniuscujusque [79]).

Es ist jetzt allerdings noch eine wichtige Einschränkung zu machen, die auch schon bei Behandlung der Universumsidee angewandt wurde. Der Primat des Gemeinwohls vor dem Privatwohl gilt nur, wenn beides auf einer gleichen Güterebene liegt: Bonum commune potius est bono privato si sit ejusdem generis; sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus [80]). Oder: Commune est prius proprio, si utrumque sit unius generis [81]). Es muß sich also sowohl auf seiten der Gemeinschaft als auch auf seiten des Menschen um ein Gut gleicher Seinsordnung handeln. Im Vorausgegangenen haben wir die Begriffe „Gemeinwohl“ (bonum commune) und „Privatwohl“ (bonum privatum) ganz allgemein gefaßt, und zwar gleichbedeutend mit den Begriffen „Gemeinschaft“ und „Mensch“, allerdings in Beschränkung auf die Ordnung der Natur und nur im Gegensatz gedacht zur Ordnung der Übernatur. Man kann natürlich das Gemeinwohl und das Privatwohl noch spezieller abgrenzen, also

z. B. auf das moralische, auf das geistig-intellektuelle oder auch materielle Gebiet, sodaß es sich jeweils um einen Teilinhalt bezw. um ein Teilgut von Mensch und Gemeinschaft handelt. — Um im einzelnen einen Maßstab für die Bestimmung des Rangverhältnisses von Gemeinwohl und Privatwohl zu haben, muß man wissen, daß das Übernatürliche schlechthin höher ist als das Natürliche, das Moralische höher als das Geistig-Intellektuelle und dieses schlechthin höher als das Materielle. So verlangt es die Seinswertordnung. —

Man kann bei der Untersuchung der Prioritätsfrage von Mensch und Gemeinschaft teils mehr die objektive Überragenheit des Ganzen hervorkehren — wie das soeben geschah, und wodurch *direkt* der Vorrang der Gemeinschaft vor dem einzelnen bewiesen wird —, teils mehr die subjektive Erfüllungsbedürftigkeit des Gliedes — wodurch *indirekt* der Primat der Gemeinschaft über den Einzelmenschen erhellt. Letzter Gesichtspunkt kommt in dem Satz zum Ausdruck: *bonum proprium non potest esse sine bono communi* vel familiae vel civitatis vel regni [82]).

Wir haben oben die allseitige Sozialbedürftigkeit und -abhängigkeit des Menschen nachgewiesen [83]). Daraus folgt, daß der Mensch kein ganzer, vollendeter Mensch ist ohne Gemeinschaft bezw. ohne Staat. Denn in der Besorgung der Notdurft des Lebens und in der Entfaltung seiner Kräfte und Fähigkeiten ist der Mensch *direkt* von anderen abhängig und durch eine fortlaufende Kette von Menschen *indirekt* vom ganzen Staat, weil erst der Staat jene Gemeinschaft ist, die das „Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit" besitzt. Deshalb hat Aristoteles in der „Politik" gesagt [84]): Der Mensch verhält sich zum Staat wie etwa die Hand zum Organismus. Die Hand besteht nur durch und in dem Organismus. In gleicher Weise kann auch der Mensch nur leben in Gemeinschaft, näherhin im Staat. „Darum ist denn auch der Staat der Natur nach (d. h. der Vollkommenheit oder dem Ziel nach) vor der Familie und dem einzelnen Menschen, weil das Ganze früher sein muß als der Teil."

Der Staat ist also das Ziel des Menschen; aber er ist nur ein *mittelbares Ziel (finis intermediarius)* [85]). Denn das letzte und höchste (natürliche) Ziel (finis ultimus) des Menschen und seine Glückseligkeit ist nicht die Gemeinschaft — wie es auch nicht das Universum ist [86]) —, sondern Gott. Näherhin besteht dieses Ziel in dem vollkommensten *Akt* der vollkommensten *Fähigkeit* des Menschen in Bezug auf das vollkommenste *Objekt*. Die vollkommenste Fähigkeit des Menschen ist der Verstand: „Das letzte Ziel, das die Natur bei uns verfolgt, ist der Verstand und die Vernunft" [87]). Das vollkommenste Objekt ist Gott. Dementsprechend besteht also das letzte und höchste Ziel des Menschen in einer vollkommenen Erkenntnis Gottes.

Nun ist es eine unleugbare Frfahrungstatsache, daß unsere Gotteserkenntnis hier auf Erden recht unzulänglich ist. Fast paradox kann man sagen: die größere Gotteserkenntnis besitzt, wer einsieht, daß Gott mit menschlichen Begriffen nicht zu erfassen ist. Andererseits sind die meisten Menschen mit äußeren Dingen derart beschäftigt, daß für sie das intellektuelle Leben ausgeschlossen erscheint, ganz zu schweigen davon, daß viele dessen überhaupt nicht fähig sind. Und auch das ist noch in Betracht zu ziehen, daß die Gotteserkenntnis der einzelnen vielfach in keinem Verhältnis steht zu ihrer Tugend, obwohl sie als ausschlaggebendes Mittel, um das letzte Ziel zu erreichen, gedacht ist. Aus diesen Voraussetzungen muß man schließen, daß vollkommene Gotteserkenntnis, aus der die Glückseligkeit des Menschen entspringt, sich hier auf Erden nicht voll verwirklichen läßt, daß sie deshalb erst im Jenseits erwartet und als Lohn der Tugend erhofft werden darf, nachdem feststeht, daß die menschliche Seele unsterblich ist. — Diese natürlichen Daten stimmen überraschenderweise mit dem überein, was die christliche Offenbarung vom letzten Ziel des Menschen sagt, nur daß sie über die natürliche Gotteserkenntnis noch hinaus dem Menschen eine übernatürliche Anschauung Gottes, gleichsam von Angesicht zu Angesicht, verspricht.

Daraus folgt erstens, daß der Mensch, obgleich er seinem ganzen animalisch-geistigen Wesen nach Glied der Gemeinschaft bezw. des Staates ist, dennoch nicht *nur* und nicht *einzig und allein* auf den Staat hingeordnet und ausgerichtet ist. Vielmehr hat der Mensch über den Staat noch hinaus Gott als Hoch- und Letztziel. — Zweitens folgt daraus, daß der Vorrang der Gemeinschaft bezw. des Staates vor dem einzelnen nur gilt in Bezug auf die mittelbare, rein zeitliche und diesseits bedingte (natürliche) Vollendung des Menschen, während dessen letzte Vollendung gewissermaßen schon außerhalb der Ordnung der Gemeinschaft wie auch des Universums liegt, weil sie erst in der Überwelt voll verwirklicht werden kann. —

Wir haben bislang das Problem „Mensch und Gemeinschaft" behandelt unter dem teils mehr sozial*ontischen* Gesichtspunkt (Vorrang des Ganzen!) und dem teils mehr sozial*biologischen* Gesichtspunkt (Gemeinschaftsbedürftigkeit der Glieder!). Zum Schluß dieses Kapitels soll auch die sozial*ethische* Seite des Problems noch besprochen werden, um zu fragen, inwieweit der Primat der Gemeinschaft über den einzelnen eine Selbstaufopferung des Menschen für den Staat einschließt.

Unter Voraussetzung des soeben beschriebenen Vorranges der Gemeinschaft vor dem einzelnen Menschen ist es klar, daß auch eine *sozialethische Verpflichtung des einzelnen der Gemeinschaft gegen-*

über besteht. Der Mensch muß Gemeinschaft bezw. Staat aufbauen helfen.

Schon allein dadurch, daß der Mensch das eigene Privatwohl anstrebt, sorgt er wenigstens *indirekt* für das Gemeinwohl — was ein Beweis dafür ist, daß die Sorge für das Gemeinwohl die Sorge für das Privatwohl nicht auszuschließen braucht. Es ist nicht nur so, daß der Teil das Ganze voraussetzt, das Ganze setzt auch wieder die Teile voraus. Ein gesunder Organismus ist nur möglich, wenn die einzelnen Organe und Gliedmaßen gesund sind. Ähnlich hängt auch die moralische und geistig-intellektuelle, die biologische und wirtschaftliche Qualität der Gemeinschaft ab von der diesbezüglichen Qualität der einzelnen Gemeinschaftsglieder. Der Mensch ist eben nicht nur vom Staat (Gemeinwohl) abhängig, sondern auch der Staat umgekehrt vom Menschen (Privatwohl). — Es offenbart sich an dieser Stelle wieder das Charakteristikum des Ganzheit-Teilverhältnisses (hier angewandt auf das Problem „Gemeinschaft und Mensch") — nämlich die Wechselseitigkeit, wonach das eine nicht ohne das andere sein kann.

Der Mensch hat aber auch *direkt* für das Gemeinwohl zu sorgen, sowohl durch treue Erfüllung der Standes- und Berufspflichten als auch durch gewissenhafte Beobachtung der vom Staate im Interesse des Gemeinwohls erlassenen Gesetze.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Arbeit für das Gemeinwohl entsprechend Stand und Beruf des einzelnen von diesem eine gewisse Selbstaufopferung verlangt. Aber meistens handelt es sich diesbezüglich doch nur um Hintansetzung kleiner persönlicher Wünsche, durch welche „Opfer" das Privatwohl nicht allzu sehr beeinträchtigt wird und ohnedies mit dem Gemeinwohl vereinbar bleibt. Auch darf man nicht vergessen, daß diese „Opfer" gewissermaßen durch das, was der einzelne von der Gemeinschaft empfängt, wieder wettgemacht und ausgeglichen werden. Wir wissen ja schon, daß das Privatwohl nicht ohne das Gemeinwohl besteht. — Andrerseits liegt gerade unmittelbar in der Tätigkeit für das Gemeinwohl selbst auch ein Stück Privatwohl, und zwar insofern, als der Mensch eine natürliche Neigung dazu hat, seine Kräfte und Fähigkeiten in den Dienst anderer, der Gemeinschaft zu stellen. Der Mensch will wirken und schaffen, will Gottes Schöpferabsichten bezüglich der Menschheit gleichsam mithelfend ausführen. — Endlich ist auch noch folgendes zu berücksichtigen: Wer aus sittlichen Motiven heraus das Gemeinwohl besorgt, gewinnt dadurch selbst an innerem (moralischem) Wert, welcher die für die Gemeinschaft angewandte Mühe und alle diesbezüglichen „Opfer" vollkommen aufwiegt.

Auch durch die Beobachtung der vom Staate erlassenen Gesetzesvorschriften hat der einzelne zum Wohl der Gemeinschaft beizutra-

gen. Denn Gesetze bestehen um des Gemeinwohls willen; sind sie doch quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ...[88]).

Mancher wird versucht sein, Gesetze als leidigen Zwang zu empfinden, also wieder unter dem Gesichtspunkt des „Opfers" anzusehen. Gewiß, es kann auch zu viel geregelt und organisiert werden, wobei das Leben (ganz allgemein gefaßt) zu ersticken und zu erstarren droht. Aber seinem inneren Sinn nach will das Gesetz umgekehrt das Leben erst ermöglichen. Es ist also ein fruchtbarer Zwang, den es ausübt; „Freiheit ist der Zweck des Zwanges." Darum stimmt auch der Wille der Guten, wie Thomas von Aquin sagt, mit dem Gesetz überein[89]). Sie spüren es nicht und erkennen in seiner Ordnung schaffenden Kraft die Bedingung des Gemeinwohls und daraus abgeleitet des Privatwohls. — Zudem vergesse man hier nicht, daß der Mensch als pars principalis, propter seipsum existens, unveräußerliche Rechte besitzt, welche auch die Gemeinschaft nicht antasten darf. Tut sie es trotzdem, so verletzt sie, wenn auch nicht immer gleich sichtbar und handgreiflich, ihr eigenes bonum commune. Daraus folgt, daß der Staat nicht willkürlich Gesetze geben kann.

Im Einzelfall ist es natürlich nicht immer leicht, die Rechte des Staates und die Rechte des Menschen genau abzugrenzen. Und die Wirklichkeit wird diesbezüglich wohl allzeit hinter dem Ideal zurückbleiben, solange entweder der Staat oder der einzelne die Grenzen seines Rechtes überschreiten kann und tatsächlich oft überschreitet. —

Grundsätzlich also steht fest, daß das Privatwohl mit dem Gemeinwohl harmonisch sich verbindet. Denn wo dieses mit jenem nicht harmonisiert, ist kein wirkliches und dauerndes Privatwohl, sondern nur ein scheinbares und schwankendes. Diese Disharmonie wirkt sich nämlich zunächst auf das Gemeinwohl unheilvoll aus und kann dadurch indirekt auch wieder das Privatwohl beeinträchtigen. Da aber der Mensch nur allzu oft aus seiner egozentrischen Enge heraus in dem Gemeinwohl das Privatwohl verkennt, ist er geneigt, zwischen dem einen und dem anderen einen Gegensatz zu konstruieren, der tatsächlich nicht besteht. Andererseits kann es doch wieder gewisse Fälle geben, besonders in *Notzeiten*, wo der Staat vom einzelnen wirkliche, tief in das Privatwohl eingreifende „Opfer" verlangt, wie z. B. im Krieg den Einsatz des Lebens u. ä. Deshalb gilt als Entscheidungsprinzip darüber, ob im Einzelfall das Gemeinwohl oder das Privatwohl prävaliert, der uns schon bekannte Satz (jetzt ethisch ausgedeutet): bonum commune potius est bono privato, si sit ejusdem generis[90]). —

Die vorausgegangenen Untersuchungen zeigen, daß mit gutem Grunde neben dem kosmologischen auch ein *soziologischer* Universalismus sich verteidigen läßt, welcher die ideelle, sozialontische Priori-

tät der Gemeinschaft über den einzelnen meint, entsprechend dem Grundsatz: „das Ganze ist vor dem Teil" (verstanden im Sinne der Priorität der Vollkommenheit). Danach besitzt Gemeinschaft, besonders aber der Staat ein reicheres und ausgebreiteteres Sein als der Mensch in der Vereinzelung. — Auf diesen Reichtum von Gemeinschaft ist der Mensch im Hinblick auf seine eigene Naturvollendung angewiesen. D. h. der Mensch kann nicht leben, wenigstens nicht gut leben, ohne Bindung an Gemeinschaft, ohne die Vollkommenheit des Ganzen. — Aus dem Vorrang der Gemeinschaft vor dem einzelnen läßt sich eine sozialethische Pflicht des Menschen dem Staat gegenüber ableiten. Aber die Sorge für das Gemeinwohl schließt die Sorge für das Privatwohl keineswegs aus; vielmehr verbindet sich das Privatwohl harmonisch mit dem Gemeinwohl. — Im übrigen ist der Mensch Glied der Gemeinschaft als pars principalis, propter seipsum existens. D. h. der Mensch lebt und bewegt sich innerhalb der Gemeinschaft als ein freies, mit unveräußerlichen Rechten ausgestattetes Wesen. Durch diese Vollkommenheit wird er zwar vor gesellschaftlicher Vergewaltigung geschützt, nicht aber seines Gliedcharakters entkleidet.

Drittes Kapitel.

Der Universalismus O. Spanns.

Als Abschluß dieser ganzen Arbeit folgt jetzt eine kurze Untersuchung der Gesellschaftstheorie O. Spanns, seines Universalismus, der Ganzheitslehre — wieder in der Absicht, diese Lehre mit dem aristotelisch-thomistischen Gedankengut diesbezüglich zu vergleichen.

Auf die Frage, was ist Gesellschaft, gibt es nach O. Spann zweierlei mögliche Antworten: „entweder die Gesellschaft ist eine bloße Zusammensetzung aus Einzelnen (Individuen), die für sich als selbständige, eigene (autarke) gedacht werden; oder sie ist eine Ganzheit, deren Teile nicht eigentlich selbständig, sondern gewissermaßen nur Organe dieser Ganzheit sind" [91]). Entweder gleicht sie einem gestaltlosen Steinhaufen, dessen tragende Wirklichkeit ausschließlich die einzelnen Steine sind, oder einem geordneten Ganzen, dessen Glieder nicht selbstherrlich und selbstgenugsam bestehen, sondern notwendig vom Ganzen abhängen, ähnlich wie beim Organismus die Hand, der Fuß, das Herz usw. nur leben im Ganzen und durch das Ganze. Im ersten Fall handelt es sich um den Individualismus, die Einzelheitslehre; im zweiten Fall um den Universalismus, die Ganzheitslehre.

Damit wir gleich den Universalismus besser verstehen können, sei zunächst kurz die Frage beantwortet: was ist der *Individualismus?*

Der Individualismus geht von der Voraussetzung aus, daß der Mensch *geistig* betrachtet von der Gemeinschaft unabhängig sei. Der einzelne wird, noch bevor er eine bestimmte, gesellschaftliche Verbindung eingeht, als geistig fertig gedacht. „Jeder folgerechte Individualismus muß schließlich bei der Behauptung landen, der Einzelne, als geistiges Wesen gesehen, sei geistig sich selbst genügend, autark. Der geistig frei sich erzeugende, geistig sich selbst erschaffende Einzelne ist notwendig der letzte Grundgedanke jedes Individualismus“ [92]). Der Mensch ist demnach als Geistwesen „absolutes Individuum“.

Es handelt sich hier wohlgemerkt um die innere (geistige) Selbstgenugsamkeit, welche der Individualismus dem einzelnen andichten möchte, nicht aber um die äußerliche Selbstgenugsamkeit. Denn daß der Mensch im Äußerlichen, im Nothaften (Utilitarischen), in Bezug auf Nahrung, Kleidung, Wirtschaft, Technik usw. auf die Hilfe anderer angewiesen ist, leugnet auch der Individualist nicht.

Als Beweis für die geistige Autarkie des einzelnen pflegt man vor allem auf das Genie hinzuweisen. Das Genie gilt vornehmlich als der geistig selbstschöpferische, der frei sich erzeugende Mensch, welcher gleichsam sich aus sich selbst herausholt. Im Grunde denkt der Individualismus jeden Menschen mehr oder weniger derart genial veranlagt; d. h. er denkt ihn geistig selbständig und urwüchsig.

Der Individualismus legt also das Schwergewicht auf den einzelnen und geht überall auf die geistige Selbstgenugsamkeit, auf das Selbstschöpferische im Menschen zurück. Nach ihm ist demnach die Menschheit und die Gesellschaft „ein Reich isolierter selbstgenüglicher Geistigkeiten“.

Aus dem Individualismus regelrecht zu Ende gedacht würde folgen, daß die Menschen auf Grund ihrer Geistigkeit keine Gemeinschaft bilden, daß sie geistig beziehungslos nebeneinander stehen. Und Gemeinschaft wäre dementsprechend nur noch eine Summe von Menschen, „einem Haufen von Steinen, einem Wirbel von Atomen vergleichbar“, aber kein zweckdienliches, sinnvoll geordnetes Ganzes mehr. —

Fragen wir jetzt nach dem Wesen des *Universalismus* oder der Ganzheitslehre:

Vorab sei allem Zweifel entrückt, daß der Unversalismus nicht behaupten will, die Gesellschaft (besonders der Staat) sei alles und der einzelne sei nichts. „Grundsätzlich muß der Einzelne auch für das universalistische Denken seinen unverlierbaren inneren Wert, sein Eigenleben, seine sittliche Freiheit behalten“ [93]). — Der Universalismus ist auch nicht ohne weiteres Altruismus, ebensowenig wie der Individualismus schon Egoismus ist.

Wesentlich für den Universalismus ist kurz gesagt folgendes, daß er *erstens* das Ganze, die Gesellschaft und nicht den einzelnen als die primäre, ursprüngliche Wirklichkeit betrachtet, von der sich alles ableitet, und daß er *zweitens* den einzelnen in irgendeinem (gleich noch näher zu bestimmenden) Sinne nur als Glied dieser Ganzheit bestehen läßt.

Der Universalismus legt das Schwergewicht auf die Ganzheit und geht von der Voraussetzung aus, daß alles geistige Leben, das im einzelnen vorhanden ist, nur *ent*steht und *be*steht durch den Geist eines anderen, also durch geistige Gemeinschaft. Danach ist der einzelne nicht mehr geistig autark, sondern verdankt das, was er innerlich (geistig) ist, der innigen und vielfältigen Verbindung mit anderen geistigen Wesen. So bildet und baut sich Geist auf durch den Geist eines anderen. Spann hat für diese geistige Gemeinschaft den Kunstausdruck „Gezweiung" geprägt.

Wir lassen jetzt über das Wesen des Universalismus einige treffliche Formulierungen O. Spanns selbst hier folgen:

„Worin das entscheidende Merkmal und die Rechtfertigung des Universalismus liegt, ist die ontologische (seinsmäßige) Gegenseitigkeit, ist die Gesellschaftlichkeit des menschlichen Geistes. Daß die Geburt des Geistes wie seine immerwährende Neubildung ein gesellschaftlicher Vorgang ist, daß sie nur in Gezweiung erfolgt, daß sie sich nur innerhalb der schöpferischen Gegenseitigkeit der Einzelnen (die von aller mechanischen Hilfeleistung in Erziehung, Unterricht und Leben streng zu trennen ist) vollzieht — das ist der Hauptsatz des Universalismus" [94]).

„Alle geistige Wirklichkeit, die im Einzelnen vorhanden ist, nur da ist und entsteht als ein Auferwecktes. Nur durch Entzündung, Entfachung, Anregung seitens eines anderen Geistes wird Geist in einem Einzelnen wirklich; nicht durch ein rein selbstentschlossenes, selbstbewirktes Hinabsteigen in die Tiefe der eigenen Seele, sondern nur unter der ursprünglichen und ersten Bedingung, welche das gegenseitige Entzündetwerden von Geist an Geist ist. Daher ist alles, was Geistiges im Einzelnen entsteht, stets in irgendeinem (sei es unmittelbaren, sei es noch so mittelbaren) Sinne ein Widerhall von dem, was ein anderer Geist in ihm anregt.

Dieses heißt nun: Das Geistige im Menschen ist nur in Gemeinschaft, niemals in sich allein begründet; *es ist niemals vollkommen durch mich*, sondern stets zugleich durch eine (wenn auch noch so mittelbare, aber immer) *wesenhafte* Bezugnahme auf eine andere Geistigkeit. Immer nur in Gegenseitigkeit mit einem anderen Geist ist Geist, niemals in reinem Fürsichsein" [95]). — „Das Geistige des Einzelnen hat die Daseinsform von Gemeinschaft oder „Gezweiung";

alle geistige Wirklichkeit besteht nur als „Gezweiung" nur in „Gezweitheit"[96]).

Daraus folgt, daß in jeder Gemeinschaft — sei es zwischen Mann und Frau, Mutter und Kind, Lehrer und Schüler, Freund und Freund, Denker und Kritiker, Künstler und Kunstgenießer — neue Erkenntnisse, Gefühle und Kräfte nicht anders entstehen als nur in Gegenseitigkeit, in einem (psychisch) geistigen Erwecken und Erwecktwerden. Es muß dieser Gezweite nicht gerade ein noch lebender Mensch sein; auch der längst verstorbene Freund, oder ein Dichter und Denker, dessen Werke wir lesen, u. ä. kann solcherart entzündend und anfachend auf uns wirken. Selbst die Natur und Gott werden so zum wahren Gemeinschafter des Menschen. Das zeigt die Gestalt des Einsiedlers. Er hat zwar dem geistigen Umgang mit anderen Menschen entsagt, aber an Stelle dessen lebt er mit Gott und dem Geist der vergöttlichten Natur. —

Wenn der Universalismus behauptet, der menschliche Geist sei nicht autark und könne deshalb nur in Gezweiung leben, so darf uns das nicht mehr überraschen, nachdem wir auch schon vom aristotelisch-thomistischen Standpunkt aus festgestellt haben, daß der Mensch seinem ganzen (psychisch) geistigen Wesen nach von der Gemeinschaft bezw. auch von der Natur abhängt. Davon war gelegentlich die Rede in dem Kapitel über die Gemeinschafts-[97]) bezw. Universumsidee[98]), worauf wir an dieser Stelle zurückverweisen. Insofern also O. Spann und Aristoteles-Thomas von der gleichen Voraussetzung aus, daß der einzelne Mensch nicht autark ist, das Ganze, die Gemeinschaft begründen und darein die primäre Wirklichkeit verlegen — Spann redet diesbezüglich von einer „logischen" Priorität[99]), und das ist die Priorität der Natur (gleich Vollkommenheit) im Sinne der Scholastik[100]) —, muß man sagen, daß der Universalismus nicht im Gegensatz steht zur aristotelisch-scholastischen Lehre. Vielmehr stellt er eine vertiefte Analyse dar der auch schon von Aristoteles-Thomas ausgesprochenen menschlichen Sozialnatur bezw. -abhängigkeit, und das vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, in (psychisch) geistiger Hinsicht.

Schwieriger scheint mit der Scholastik vereinbar zu sein, wenn O. Spann — ausgehend von dem universalistischen Grundgedanken, daß das Überindividuelle, das Ganze, die Gesellschaft das Ursprüngliche (Primäre) ist — den Begriff des einzelnen folgendermaßen definiert: „das Einzelne (ist) nur etwas der Möglichkeit nach Seiendes (die „δύναμις", das bloß Potenzielle)"[101]); „der Einzelne (ist) als solcher nur etwas, das sein *kann*, nur etwas der Möglichkeit nach Seiendes, nur ein Schlummerndes, nur Fähigkeit, Potenz. Wirklich (aktualisiert) wird dieses Mögliche, Fähige erst durch Gemeinschaft"[102]).

Diese Sätze O. Spanns klingen fast so, als ob dadurch die Wesensabhängigkeit des Menschen von der Gemeinschaft behauptet werden sollte, als ob der Mensch erst durch die Gemeinschaft in seinem Wesen als Mensch konstituiert würde. Danach hätte man sich also Gemeinschaft als *Substanz* zu denken, von welcher der einzelne seinem ganzen Wesen nach gleich wie ein Akzidens völlig abhinge. Das widerspricht insofern der Scholastik, als sie lehrt, daß der Mensch in Bezug auf seine substantielle Wesensgestalt unabhängig von der Gemeinschaft besteht und schon vor ihr.

Es scheint, als ob O. Spann gerade auf Grund obiger Begriffserklärung des einzelnen, aus welcher, wie gesagt, die *Substantialität* der Gemeinschaft gefolgert werden kann, sich den Vorwurf „platonisch hypostasierender Tendenzen" gefallen lassen muß. Auch die Feststellung J. Schrötelers, daß der einzelne der Natur (gleich dem Begriffe) nach früher ist als die Gemeinschaft, scheint mir als Widerlegung dieser Sätze O. Spanns gedacht.

Was zunächst die *Substantialität* der Gemeinschaft betrifft, so spricht O. Spann zwar von dem „Überindividuellen" der Gemeinschaft, von dem „selbständigen Wesen des Ganzen" — aber das tut ja auch die Scholastik. Einmal allerdings haben wir bei O. Spann auch den Ausdruck „gegenständliche Substantialität der Gemeinschaft" gefunden [103]), aber nur, um damit das eigene Wesen, die Realität der Gemeinschaft als solcher zu bezeichnen, wie aus dem Kontext hervorgeht. Im übrigen sagt O. Spann ausdrücklich, daß man bei Gemeinschaft „nur in übertragenem Sinne" von Substanz reden kann [104]).

Aber ganz abgesehen davon — versuchen wir doch einmal die Spann'sche Begriffsbestimmung des einzelnen aus dem Zusammenhang heraus zu verstehen. Denn nicht um Begriffe wollen wir streiten; es gilt, die Sache zu erfassen. Vor allem muß man sich in dieser Hinsicht davor hüten, ein fremdes System ohne weiteres mit seiner eigenen, vielleicht anders orientierten Begriffswelt abzumessen und vorschnell abzuurteilen.

Der Universalismus geht, so haben wir gesehen, von der Voraussetzung aus, daß alle (psychisch) geistige Wirklichkeit, die im einzelnen vorhanden ist, „nur als eine mittels Gemeinschaft aktualisierte erscheint" [105]). Mit „geistiger Wirklichkeit" ist hier ganz offensichtlich — scholastisch ausgedrückt — das *aktuelle* Denken, das *aktuelle* Fühlen und das *aktuelle* Wollen gemeint, nicht aber etwa die geistige Substanz der Seele. Wenn von diesem Gesichtspunkt aus Spann den einzelnen als „nur Fähigkeit, Potenz" definiert, dann will er damit gleichsam bloß sagen, daß der einzelne zunächst nur der Potenz nach denkt, fühlt und will, bevor er mittels Gemeinschaft aktuell dieses

tut. Bei O. Spann wird also der einzelne „Potenz" genannt in Bezug auf seine im einzelnen noch zu aktualisierenden (psychisch) geistigen Fähigkeiten. Dies aber behauptet ja auch die Scholastik, daß der Mensch in der Entwicklung seiner Kräfte und Fähigkeiten auf vielfache Weise nur Potenz ist; wir erwähnen diesbezüglich z. B. nur den Satz: intellectus est potentia pura. Insofern ist der Unterschied zwischen O. Spann und der Scholastik betreffs der Begriffsbestimmung des einzelnen nicht mehr so groß, wie es anfangs schien.

Übrigens scheint O. Spann auch selbst die Substantialität des Menschen als vorgesellschaftliche Tatsache ausdrücklich anerkennen zu wollen, so wenn er von der „Urnatur", dem „Urbestand der „Selbste"" spricht [106]), oder wenn er sagt: „die Potenzen, welche Glieder der Gesellschaft sind, Ichform haben" [107]). Das „Ich" ist ja die Person, die Subsistenz der vernünftigen Kreatur. —

Durch eben diese „Ichform des Geistes", welche der Universalismus dem einzelnen Menschen zuerkennt, wird diesem nicht nur die Substantialität der Natur garantiert, sondern auch das individuell-persönliche *Eigenleben*. Davon sei jetzt noch kurz die Rede, um zu zeigen, daß auch die Ganzheitslehre die Persönlichkeit nicht vernichtet, sondern sie erhält. Denken wir diesbezüglich zum Vergleich mit der Scholastik an das pars principalis! Wir haben oben schon erwähnt, daß die Behauptung, die Gemeinschaft sei alles, der Mensch sei nichts, nicht im Sinne des Universalismus ist [108]), ebensowenig wie es der Idee des „Ganzen" entspricht zu sagen: das Ganze ist alles, der Teil ist nichts. Deshalb läßt auch der Universalismus den persönlichen Wert des einzelnen, seine Freiheit usw., kurz gesagt sein Eigenleben unangetastet. Schließlich ist es doch nur ein *gliedhaftes* Eigenleben, was der einzelne genießt. Aber das rechtfertigt ja gerade den Universalismus: „Die vita propria gewährt zwar dem Individuum sittliche und logische „Autonomie", aber dem Geist im empirischen Ablauf seines Lebens nicht Autarkie, da sich dieser Ablauf, dieser Gebrauch der „Autonomie" in Gezweiung vollzieht" [109]). —

Im Vorausgegangenen haben wir den Universalismus kurz darzustellen versucht. Dabei wurde nur das Grundsätzliche berücksichtigt und davon Abstand genommen, mit O. Spann die verschiedenartigen praktischen Folgerungen aus der Ganzheitslehre zu ziehen. Wenn man nämlich den Universalismus kritisieren will, dann muß sich die Kritik, soll sie beweiskräftig sein, letztlich an die Grundvoraussetzungen desselben wenden. In dieser Hinsicht aber genügt uns hier die Feststellung, daß sowohl die Scholastik als auch der Universalismus — von der gleichen Voraussetzung ausgehend — das Ganze, die Gesellschaft und ihre Priorität über den einzelnen begründen. Und zwar handelt es sich bei dieser Voraussetzung um die schon von

Aristoteles festgestellte und ausgesprochene Tatsache: der einzelne genügt sich nicht selbst, ist nicht „autark". Im übrigen aber wollen wir keineswegs die zwischen der Scholastik und der Ganzheitslehre bestehenden Differenzen und Streitfragen hinwegleugnen. Nur glauben wir, dürfte der Unterschied beider Systeme nicht so groß sein, als man gemeinhin annimmt, und vielleicht nur mehr begrifflich als sachlich sein.

———

ANMERKUNGEN.

Einleitung

1) Thomas, in I. de Coelo 22.
2) vgl. dazu in „Schönere Zukunft", VII. Jhrg., Nr. 40, S. 935: Spanns Universalismus — der Scholastik gegenübergestellt, von Dr. Karl Pawek.

1. Abschnitt

1) Arist. Pol. I. 2; Bekker 1253a. Übersetzung nach Rolfes.
2) Thomas, C. Gent. II. 72.
3) Arist. Met. V. 26 (1023b).
4) Thomas, I. 76, 8 c.
5) ebd. I. 10, 1 obj. 3.
6) Thomas, in II. Generat. 11.
7) Arist. Met. V. 26 (1023b).
8) vgl. zu dieser Einteilung Arist. Met. V. 25; 26 (1023b—1024a); Thomas, in Met. Ausgabe Cathala Nr. 1093—1108; Gredt, Elementa . . . I. Nr. 37.
9) vgl. dazu Thomas, in Met. Nr. 1100.
10) Bekker 1023b.
11) vgl. dazu Thomas, in Met. Nr. 1097.
12) vgl. ebd.
13) vgl. dazu Gredt, Elementa . . . II. Nr. 704 ff.
14) Thomas, C. Gent. IV. 36, 8.
15) Das formale Element liegt bei den akzidentellen Ganzheiten in der Ordnung der Teile. Thomas, in Met. Nr. 2627: forma autem alicujus totius, quod est unum per ordinationem quandam partium, est ordo ipsius. Diese Form ist etwas Reales, und zwar eine reale Beziehung (relatio realis). Zu letzterem vgl. Sertillanges, Der hl. Thomas von Aquin, S. 154 ff.
16) vgl. Thomas, in Met. Nr. 1100.
17) vgl. ebd. Nr. 1105 ff.
18) ebd. Nr. 1108.
19) vgl. Arist. Pol. I. 5 (1254a); Thomas, in Met. Prooemium.
20) vgl. dazu Gredt, Elementa . . . II. Nr. 704 ff.
21) vgl. Thomas, C. Gent. II. 54.
22) Thomas, I. 11, 1.
23) Das entitative Ganze allerdings steht noch über der Substanz, weil es die Vereinigung ex substantia et esse, aus Essenz und Existenz ist.
24) vgl. Spann, Kategorienlehre, S. 55 ff.
25) ebd. S. 57.
26) ebd.
27) ebd. S. 58.
28) Thomas, in IV. Phys. 1. 4.
29) Thomas, in III. Sent. 6, 2, 3.
30) Spann, Schöpfungsgang des Geistes, S. 38.
31) ebd.
32) Spann, Kategorienlehre, S. 94.
33) ebd. S. 220.
34) vgl. 3. Kapitel Nr. 3.

1) Arist. Met. V. 11 (1018—1019).
2) vgl. Gredt Elementa . . . II. Nr. 651, 656.
3) vgl. zur ganzen Frage, Manser, Das Wesen des Thomismus, S. 137 ff.
4) vgl. Thomas, I. 1, 7 mit Kommentar von Cajetan.
5) vgl. ebd. I. 84, 3; 6; 7; I. 87, 1—4; I. 88.
6) vgl. ebd. II. II. 8, 1.
7) vgl. zu folgendem, Thomas, I. 85, 3; de Ente et Essentia, Anfang mit Kommentar von Cajetan.
8) Thomas, I. 85, 4 ad 3.
9) vgl. dazu ebd. I. 85, 3.
10) vgl. dazu Spann, Gesellschaftslehre, S. 58 III.
11) Arist. Pol. I. 2 (1253a).
12) vgl. Schröteler in „Bildung und Erziehung", Jhrg. 1934, 1. Heft, S. 14 ff: Der aristotelische Satz: „Das Ganze ist vor dem Teil" in seiner Bedeutung für das Erziehungssystem des Stagiriten.
13) vgl. ebd. S. 16.
14) ebd. S. 17.
15) Thomas, in I. Pol. lec. 1.
16) Arist. Met. V. 11 (1019a); bei Thomas Nr. 950 ff; bei Schröteler a.a.O. S. 19.
17) Thomas, in Met. Nr. 950.
18) vgl. dazu Gredt, Elementa . . . II. Nr. 179 ff. und die entsprechenden Thomastexte dazu.
19) vgl. Thomas, in Met. Nr. 953.
20) vgl. ebd. Nr. 1488, 1489; 1466.
21) vgl. ebd. Nr. 1490—1492.
22) vgl. oben S. 26.
23) Arist. Met. VII. 10 (1034 ff.); bei Thomas Nr. 1460 ff., besonders Nr. 1482, 1483.
24) Thomas, in I. Pol. lec. 1.
25) Arist. Pol. III. 1 (1274b).
26) ebd. (1275b).
27) vgl. Schröteler, a.a.O. S. 21 ff.
28) Thomas, C. Gent. III. 69.
29) ebd. III. 112, 5.
30) Thomas, I. 86.
31) Etwa sechzigmal bei Thomas von Aquin. Vgl. Kurz, Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin, S. 47.
32) Thomas, in I. Pol. lec. 1.
33) vgl. Gredt, Elementa . . . I. Nr. 206.
34) Thomas in Met. Nr. 1258.
35) Auch von der Priorität in der Ordnung der Abhängigkeit des Seins rein p h y s i s c h verstanden gilt, daß sie nicht notwendig mit der Priorität der Vollkommenheit verbunden ist. Denn auch nach der Priorität in der Ordnung der Abhängigkeit des Seins rein physisch verstanden ist das Tiersein „früher" als das Menschsein, während es der Vollkommenheit nach wieder umgekehrt ist. Deshalb scheint es uns nicht ganz richtig zu sein, wenn J. Schröteler die Priorität in der Ordnung der Abhängigkeit des Seins ganz allgemein dahin bestimmt, daß er sagt: „Früher, vorher, ü b e r r a g e n d e r ist allemal das, was ohne ein anderes sein kann . . . usw.", Schröteler, a.a.O. S. 19. Die Bedeutung von „überragender" ist nur per accidens mit dieser Priorität verbunden. Übrigens findet sich in der „Metaphysik" weder bei Aristoteles noch bei Thomas von Aquin ein Anhaltspunkt für diese Übersetzung.
36) Schröteler, a.a.O. S. 16, Anm. 8.
37) Arist. Met. IX. 8 (1050a).
38) Das griechische Wort οὐσία, das Aristoteles in diesem Zusammenhang gebraucht, hat auch die Bedeutung von „Wesenheit", „Natur".

39) Thomas, in Met. Nr. 1856.
40) Thomas, I. 85, 3 ad 1.
41) Arist. Pol. I. 2 (1252b).
42) ebd.
43) vgl. Thomas, in I. Pol. lec. 1.
44) Arist. Pol. I. 2 (1253a).
45) ebd.
46) vgl. oben S. 32.
47) vgl. oben S. 9.
48) vgl. Thomas, de Ente et Essentia c. 3 Nr. 2.
49) vgl. Thomas, de Principiis Naturae, opusc. 27 (31).
50) Die Beweise dazu vgl. Sertillanges, Der hl. Thomas von Aquin, S. 606—610. Über die Art des Fortlebens vgl. ebd. S. 610—614.
51) Thomas, C. Gent. I. 18.
52) vgl. Gredt, Elementa . . . I. Nr. 265.
53) vgl. oben S. 9 f.
54) Spann, Gesellschaftslehre, S. 563.
55) Spann faßt hier den Begriff „logisch" in dem Sinne von „der Idee nach", d. h. dem realen Sein nach, insofern es Objekt der Erkenntnis ist. Es dürfte der Gebrauch des Wortes „logisch" in diesem Zusammenhang hier ein Zugeständnis O. Spanns an das Bestreben mancher modernen Philosophen sein, die ganze Logik in Psychologie und Metaphysik aufzulösen, was vom Standpunkt der Scholastik aus unbedingt zu verwerfen ist, wo der Begriff „logisch" nur für die Gedankendinge (entia rationis) reserviert ist. Vgl. dazu Gredt, Elementa . . . I. Nr. 97; 3, 4.
56) Thomas, I. II. 20, 1 ad 2.

3. Abschnitt

1) vgl. oben S. 30.
2) Schröteler, a.a.O. S. 32.
3) vgl. S. 36 ff.
4) Rob Linhardt, Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin, S. 76.
5) Thomas, I. 23, 5 ad 3.
6) ebd. II. II. 96, 4 c.
7) ebd. I. 60, 5.
8) Über den Begriff des „Opfers" in diesem Zusammenhang vgl. O. Spann, Der wahre Staat, S. 37 f.
9) Thomas, I. 93, 2 ad 3.
10) Thomas, in II. Sent. 29, 1, 3 ad 4.
11) Plato, Symposion K. 29.
12) Arist. Phys. I. 1 (192a, 17).
13) vgl. Thomas, I. 22, 4; C. Gent. III. 97; ebd. III. 22.
14) vgl. dazu Sertillanges, Der hl. Thomas von Aquin, S. 401 ff.
15) Arist. Met. XII. 10.
16) vgl. Thomas, I. 65, 2 c.
17) ebd.
18) Thomas, in XII. Met. 10, lec. 12.
19) Thomas, C. Gent. II. 42.
20) ebd. I. 78.
21) Thomas, I. 65, 2 c.
22) vgl. Arist. Met. XII. 7 (1072b).
23) Thomas, C. Gent. III. 92.
24) vgl. Thomas, I. 65, 2 ad 2.
25) Thomas, I. II. 109, 3; vgl. I. 60, 5 ad 5; in IV. Sent. 49, 1, 1 sol. 3 ad 3.
26) vgl. Thomas, I. 93, 2 ad 3.
27) ebd.
28) vgl. oben S. 49.
29) vgl. oben S. 48 f.

30) Thomas, I. 65, 2.
31) ebd. I. II. 113, 9 ad 2.
32) Thomas, C. Gent. III. 92.
33) ebd.
34) ebd.
35) Thomas, I. 83, 4.
36) Spann, Der wahre Staat, S. 26.
37) vgl. S. 72 ff.
38) Thomas, I. II. 2, 8 ad 2.
39) ebd. I, 23, 5 ad 3.
40) vgl. Kurz, a.a.O. S. 47.
41) Arist. Pol. I. 2 (1253a); vgl. Eth. Nic. IX. 9 (1169b).
42) vgl. Linhardt, a.a.O. S. 141.
43) Thomas, C. Gent. III. 117, 3.
44) Arist. Pol. I. 2 (1253a). Bei Thomas ebd. lec. 1; II. II. 118, 8.
45) vgl. dazu Thomas, de Reg. Princ. I. 1.
46) vgl. oben S. 58 f.
47) Arist. Eth. Nic. IX. 9 (1170a).
48) Thomas, de Reg. Princ. I. 1.
49) Thomas, in I. Pol. lec. 1.
50) ebd.
51) vgl. S. 36 f.
52) Thomas, in IV. Sent. 2, 1, 3.
53) vgl. Thomas, in I. Pol. lec. 1.
54) ebd.
55) vgl. S. 21 ff.
56) Thomas, Contra impugnantes Dei cultum et religionem II. 8.
57) Thomas, in I. Eth. lec. 1.
58) Thomas, I. 39, 3.
59) ebd. I. 31, 1 ad 2.
60) ebd. I. II. 81, 1.
61) ebd. II. II. 58,7 ad 2.
62) ebd. II. II. 124, 5 ad 3.
63) Arist. Pol. I. 10 (1199 b).
64) So der Franzose I. V. Ducattillon in seiner Schrift: Le vrai et le faux patriotisme, S. 56 ff.; S. 99 ff. — Der heutige Völkerbund ist in dieser Hinsicht noch ein ganz unzulängliches Institut.
65) Thomas, in I. Eth. 2.
66) Thomas, Comp. Theol. I. 124.
67) Thomas, II. II. 134, 1 ad 3.
68) ebd. II. II. 58, 9 ad 3.
69) vgl. S. 62.
70) vgl. S. 61.
71) Thomas, in I. Pol. lec. 1.
72) Ad. Müller, Elemente der Staatskunst, Neuausgabe von Jak. Baxa, Jena 1922, 1. Bd. S. 37.
73) vgl. S. 54 ff.
74) Arist. Pol. III. 6 (1279a); vgl. 1255b.
75) Thomas, in I. Pol. lec. 5; vgl. in I. Pol. lec. 3; in III. Pol. lec. 3.
76) Thomas, C. Gent. III. 112.
77) Thomas, II. II. 64, 2 ad 3.
78) vgl. S. 64.
79) Thomas, in 11. de Div. Nom. lec. 2.
80) Thomas, II. II. 152, 4 ad 3.
81) ebd. III. 7, 13 ad 3.
82) ebd. II. II. 47, 10 ad 2.
83) vgl. S. 60 ff.
84) Arist. Pol. I. 2 (1253a).
85) vgl. Gillet, Le moral et le social, Melanches thomistes, S. 319.

86) vgl. S. 59.
87) Arist. Pol. VII. 15 (1334b); vgl. Eth. Nic. V. 7 (1177b).
88) Thomas, I. II. 90, 4.
89) vgl. ebd. I. II. 96, 5.
90) ebd. II. II. 152, 4 ad 3.
91) Spann, Der wahre Staat, S. 9.
92) ebd. S. 11.
93) ders., Gesellschaftslehre, S. 99.
94) ebd. S. 122.
95) ders., . . . Staat, S. 26.
96) ebd. S. 27.
97) vgl. S. 61.
98) vgl. S. 58 f.
99) Spann, . . . Staat, S. 34; Gesellschaftslehre, S. 131.
100) vgl. S. 44 f.
101) Spann, . . . Staat, S. 33.
102) ebd.
103) ders., Gesellschaftslehre, S. 143.
104) ebd. S. 131.
105) ders., . . . Staat, S. 34.
106) ebd. S. 34.
107) ders., Gesellschaftslehre, S. 126.
108) vgl. S. 73.
109) Spann, Gesellschaftslehre, S. 126.

LITERATUR.

Aristoteles, Ausgabe von Bekker. Deutsch: Politik von E. Rolfes, Leipzig 1912; Ethik, ders. ebd. 1911.

Baxa Jak., Gesellschaftslehre von Platon bis Friedr. Nietzsche, Leipzig 1927.

Ducattillon J. V., Le vrai et le faux patriotisme, Paris 1933.

Gillet N. S., Le moral et le social, in Melanches thomistes S. 311—326.

Gredt Jos., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, Freiburg 1926.

Huguény E., L'état et l'individu, in Melanches thomistes, S. 341—360.

Kaibach R., Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung, Düsseldorf 1928.

Kurz Edelbert, Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin, München 1932.

Linhardt Rob., Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1932.

Manser G. M., Das Wesen des Thomismus, Freiburg (Schwz.) 1932.

Rohner A., Thomas v. Aquin oder Max Scheler (Individuum und Gemeinschaft), Divus Thomas III (1925), S. 285—298.

Sauter J., Thomistische Gesellschaftslehre, in „Handwbch. d. Staatswissenschaft", 4. Aufl. 1928, VIII. S. 244 f.

Schröteler Jos., Der aristotelische Satz: „Das Ganze ist vor dem Teil" in „Bildung und Erziehung", Jhrg. 1934, 1. Heft.

Sertillanges A. D., Der hl. Thomas v. Aquin (deutsch von Rob. Grosche), Hellerau 1928.

Spann Oth., Gesellschaftslehre, Leipzig 1930.
Ders., Kategorienlehre, Jena 1924.
Ders., Schöpfungsgang des Geistes, Jena 1928.
Ders., Der wahre Staat, Jena 1931.

Thomas v. Aquin; es wurden in der Hauptsache folgende Schriften benutzt:
Summa Theologica,
Summa contra Gentiles,
in Libr. Sententiarum,
in Libr. Metaphysicorum (Ausgabe Cathala, Turin 1926),
in Libr. Politicorum,
in Libr. Ethicorum,
de Regimine Principum,
de Ente et Essentia (Ausgabe Roland-Gosselin, Saulchoir 1926).

LEBENSLAUF

Geboren bin ich, Hans Schickling, am 16. Februar 1906 in Düsseldorf als Sohn des verstorbenen Möbelfabrikanten Johann Schickling. Ich bin arischer Abkunft und katholischer Konfession. Meine wissenschaftliche Ausbildung verdanke ich größtenteils dem Dominikanerorden. Zunächst vollendete ich meine humanistischen Gymnasialstudien in der Zeit von Ostern 1920 bis Ostern 1926 auf der Ordens- und Missionsschule der Dominikaner zu Vechta in Oldenbg. In dieser Stadt legte ich auch am 9. März 1926 an dem staatl. Gymnasium Antonianum als Extraneer die Reifeprüfung ab. Von 1926 bis Ende 1930 weilte ich im Dominikanerorden selbt. Von dieser Zeit dienten 3 Jahre philosophisch-scholastischen Studien. Im Wintersemester 1931/32 und Sommersemester 1932 war ich eingeschrieben in der theologischen Fakultät der Leopold-Franzens-Unversität zu Innsbruck in Tirol. Nebenher oblag ich dort auch philosophischen Studien und hörte auf der philosophischen Fakultät vor allem die Vorlesungen der Professoren Erismann und Kastil. Auch nahm ich ebendort an zwei philosophischen Seminarübungen teil. Im Wintersemester 1932/33 und Sommersemester 1933 war ich eingeschrieben in der philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Bonn, wo ich vor allem die Vorlesungen der Professoren Behn, C. Clemen, Dempf und Dyroff besuchte. In diesen beiden Semestern beteiligte ich mich an 1 religionsgeschichtlichen, 2 philosophischen und 2 psychologischen Seminarübungen. Seit dem 6. Oktober 1933 bin ich exmatrikuliert. Der Tag der mündlichen Promotionsprüfung war der 26. und 27. Juni 1935.